رسائل دهدار

محمد بن محمود دهدار شیرازی

(۱۰۱۶-۹۴۷ ه‍ ق)

بسم الله الرحمن الرحیم

رسائل دهدار

محمد بن محمود دهدار شیرازی

(۹۴۷-۱۰۱۶ ه.ق)

به کوشش

محمد حسین اکبری ساوی

باهمکاری دفتر نشر میراث مکتوب

نقطه

دهدار شیرازی، محمّد بن محمود، ۹۴۷-۱۰۱۶ ق.
رسائل دهدار / محمدبن محمود دهدار شیرازی؛ به کوشش محمّدحسین اکبری ساوی؛ با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب. ـ تهران: نشر نقطه؛ دفتر نشر میراث مکتوب (وابسته به معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۵.
۳۶۸ص. ـ (میراث مکتوب؛ ۲۷: علوم و معارف اسلامی؛ ۲۵)
ص. ع. به انگلیسی: MOHAMMAD EBN-E MAHMUD DEHDĀR ŠIRĀZI.
RASĀ'EL-E DEHDĀR.
ISBN: 964-5548-44-6
کتابنامه: ص. [۳۵۹]- ۳۶۳؛ همچنین بصورت زیرنویس.
مندرجات: رساله اشراق النیرین. ـ رسالهٔ الف الانسانیه. ـ رسالهٔ توحیدیه. ـ رسالهٔ درّالیتیم. ـ رسالهٔ ذوقیات یا ذوقیه یا ذوقیات عقلی و معقولات ذوقی. ـ رسالهٔ رقائق الحقائق. ـ رسالهٔ توحید یا رسالهٔ فضیلت (شرافت) انسان. ـ رسالهٔ کواکب الثواقب. ـ رسالهٔ نسبت افراد با حقیقت ادراک. ـ رسالهٔ ملکات انسان یا عشرهٔ کامله با اخلاق. ـ رسالهٔ نفایس الارقام.
۱. عرفان ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. نثر فارسی ـ قرن ۱۰ ق. الف. اکبری ساوی، محمدحسین، ۱۳۴۲ - مصحح. ب. دفتر نشر میراث مکتوب. ج. عنوان.

۲۹۷/۸۳ BP ۲۸۶/ ۹د ۵ر
۸۳۸ ر د
۱۳۷۵ ۱۳۷۵

برگهٔ فهرستنویسی پیش از انتشار دفتر نشر میراث مکتوب

نقطه

رسائل دهدار

تألیف: محمدبن محمود دهدار شیرازی
به کوشش: محمد حسین اکبری ساوی
چاپ اول: ۱۳۷۵ تهران
تعداد: ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی: قبله
چاپ و صحافی: سبز آسیا
شابک: ۶-۴۴-۵۵۴۸-۹۶۴

نشر نقطه: صندوق پستی ۹۸۳-۱۳۱۸۵، تهران
قیمت: ۱۸۰۰ تومان

بسم الله الرحمن الرحیم

ترقّی و تعالی هر جامعه‌ای زمانی مقدور است که پیشینهٔ فرهنگ و تمدن خود را بشناسد و از علل پیشرفت یا رکود گذشتهٔ تاریخ خود آگاهی یابد. این شناخت حاصل نمی‌شود مگر با مطالعهٔ آثار گذشتگان، چنان که خود نوشته‌اند نه آن سان که بعدها تحریف و تغییر یافته است، و این در فرهنگ مکتوب هر جامعه‌ای که همواره دستخوش حوادث روزگار بوده امری اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، برای نیل به این آگاهی و حراست از اصالت و هویت فرهنگی و ایستادگی در برابر فرهنگ بیگانه، معرفی و احیای میراث مکتوب گذشته ضرور می‌نماید. چه نقد و تصحیحِ علمیِ نگاشته‌های اندیشمندان فرهنگ ایران اسلامی، نخستین شرط رسیدن به این هدف است.

لیکن با وجود تمام تلاشها و کاوشهایی که تاکنون برای شناسایی و تدوین فهارس خطی و نیز تصحیح و احیای ذخایر علمی و گنجینه‌های مکتوب این مرز و بوم شده، این آثار همچنان بکر و دست نخورده و حتی مهجور می‌نماید و آنچه شده در قیاس آنچه باید بشود اندک است و آن اندک نیز با دشواریهای بسیار روبروست. از دشواریهای راه تحقیق، گردآوری نسخ و هزینه‌های سنگین کار گرفته تا ناهمواریهای مربوط به تمهید مقدمات نشر و جذب آثار علمی و تخصصی و بازگشت مادی آن که شرط ادامهٔ تلاش محقق و ناشر است.

از این رو، معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در راستای اهداف فرهنگی انقلاب اسلامی ایران که در حقیقت، انقلابی است فرهنگی، دفتری به نام دفتر نشر میراث مکتوب تأسیس کرد، تا با حمایت از کوششهای محقّقان، مصحّحان، مراکز علمی و تحقیقاتی و پشتیبانی از ناشران فرهنگی، جذب استعدادها و کاراییها و نیز به قصد انتشار و عرضهٔ منابع تحقیق و آثار گرانسنگ، جلوگیری از دوباره‌کاری‌ها و چاپ انتقادی متون با اولویت آثار فارسی در زمینه‌های گوناگون، بتواند جریانی اصیل در راستای احیای فرهنگ مکتوب ایجاد کند و مجموعه‌ای غنی به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

دفتر نشر میراث مکتوب
معاونت امور فرهنگی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فهرست مطالب

مقدمهٔ مصحّح

بسم الله خیر الأسماء

حمد و سپاس خدای سبحان را سزاست که کلمات نوریه و شئون وجودیهٔ خویش را به بدایت «دُرّیتیم» اوّل مٰاصَدر، به منصّهٔ ظهور رسانیده، جلوات اسمای حُسنیٰ و صفات عُلیایِ غیبیه و شهودیه خود را به «اشراق نیّرین» نبوّت و ولایت آراست.

ستایش مر آفریدگاری را شایسته است که «نفائس ارقام» حروف نامحدود و کلمات نامعدود صحیفهٔ وجود را به «الف انسانیت» مزیّن فرموده، «رقائق حقائقِ» معارف انسانی را بر صراط قویم و سبیل متین «ذوقیاتِ» «توحیدیه» بنیان نهاده، «نسبت افراد» انسان را در «حقیقت ادراکِ» «کواکب ثواقبِ» حقایق علمیه و معانی شهودیهٔ «ذوقیه»، بر محمل دانی و محفل عالی استوار ساخت، تا نفوس مستعدهٔ شایق به ذروهٔ اعتلاء به مقصد اعلیٰ و مرصد أسنای تحصیل معارف الهیه با «عشرهٔ کاملهٔ» حواس درون و برون به تماشاگه راز لطایف سامی معانی دست یازد.

افضل صلوات و سلام نامحدودِ حضرت موجود، بر صاحب مقام محمود و اتم تحیات زاکیات بر آل او که خزاین کرم‌اند و لئالی جود.

اما بعد بباید دانست که این صحف مکرّمه و رزق معلوم و مائدهٔ آسمانی که «هیولای» آن با «صورت» طبع بهم آمیخته است، رسایلی چند است که فصل را در عین وصل و فرق را در عین جمع واجدست که گرچه بر صورت کثرت، ظهور یافته است و لیک کثرات آن وحدت عینی و عینیت وحدت را حایزند.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود　　یک فروغ رُخ ساقیست که در جام افتاد

افزون بر این اندک را در جایگاه بیان شأن و تبیین مرتبت علمی خواجه محمّد دهدار ـ قدس الله تعالی سرّه ـ آوریم و بدین مقام عنان بنان را در ترجمت حال وی و پدر بزرگوارش ـ که الولد سرّ أبیه ـ گسیخته سازیم.

تذکار: ما بدین جایگاه رفیع به نقل اقوال برخی از صاحبان تراجم احوال فرزانگان سرای تحقیق و تدقیق ـ به عینیت عبارت ـ پرداخته، حضرات محمّد و محمود دهدار ـ که به «فانی» و «عیانی» متخلص بوده‌اند ـ را منفصلاً برای تمیزدادن نفوس مستعد، مر این فرزانهٔ ذوفنون را معرّفی می‌نماییم:

* * *

صاحب کتاب گرانسنگ *طبقات اعلام الشیعه* در مجلد پنجم ص ۵۱۶ در شرح حال خواجه محمّد دهدار ـ قدس الله تعالی نفسه الزکیّة ـ فرموده‌اند:

محمّد دهدار بن محمود عیانی العارف الأخفری الشیرازی، و والده عیانی الشاعر المذکور دیوانه فی الجزء التاسع من الذریعة ص ۷۷۷[۱]. رأیت مجموعة من رسائله الفارسیة فیها ثمان رسائل عرفانیة و لبعضها عناوین خاصّة فسمّی ثانیها *العشرة الکاملة* (ذ ۱۵ قم ۱۷۳۱) و خامسها *نفائس الأرقام* و سادسها *الکواکب الثواقب* و سابعها *إشراق النیرین* و ثامنها *الدرّالیتیم*؛ و رأیت مجموعة من رسائله و هی کبیرة فیها ـ جُملة مما ذکرناه و کثیر مما لم‌نذکره مثل کتاب معرفة الامام المصرّح فیه بأنّ

---

۱. وقد وقع هنالک غلط، فخلطنا (= شیخ آقا بزرگ) بین العیانی الوالد[و] هو محمود بن محمّد الدهدار عیانی و بین ولده محمد بن محمود بن محمّد الدهدار صاحب *خلاصة الترجمان*، (ذ، ۷، قم ۱۰۵۷) الآتی فی القرن الحادی العشر فلیشطب علی کلمة «محمدبن» فی السطر ۱۹ صفحة ۷۷۷ من مجلّد التاسع و کذلک علی جملة [*خلاصة الترجمان* الذی ألّفه ۱۰۱۳ و] فی السطر ۲۰ من تلک الصفحة.

الامام الحقیقی امیرالمؤمنین (ع) ثم الاحد عشر من ولده، و توحید استدلالی و توحید برهانی و تأویلات آیة [فلا أقسم بمواقع النجوم] و رسالة *وحدة الوجود* (ذ ۲۵: ۵۷) و *الذوقیات المعقولة* و *عدّة جوابات لمسائل عرفانیة* و *مرآة الحقائق فی شرح بیت واحد من گلشن راز* و *خلاصةالترجمان فی شرح خطبة البیان* (ذ ۷ قم ۱۰۵۷) الذی ألحق بآخره قصیدة فی مدح الأمیر(ع) و تاریخها قوله:

زفیض جود علی چون رسید این توفیق   چنان رسید که تاریخش از هما رسدم

و «فیض جود علی = ۱۰۱۳» تاریخ له. و جمیع تصانیفه فارسیة و اکثرها موجودة فی مجموعة الحاج عباد الفهرس ذات عشر رسائل عاشرها: «ثناء المعصومین» (ذل: ۱۷) و مرّ والده محمود فی العاشرة ص ۲۳۸-۲۳۹.

اکمال: ادیب شهیر ایرانی، جناب آقای احمد گلچین معانی ـ ادام الله تعالی ظلّه ـ در کتاب گرانقدر و شریف *کاروان هند* در ذیل احوال خواجه محمّد دهدار ـ رحمه‌الله جل شأنه ـ أعنی صاحب این رسایل سامی، در تحت عنوان «فانی شیرازی» چنین مرقوم فرموده‌اند:

۴۵۱. فانی شیرازی

خواجه محمّد دهدار شیرازی متخلّص به «فانی» از اکابر علمای صوفیه است، در علوم معقول و منقول از شاگردان «میرفتح‌الله شیرازی» بود و بعداً به دکن رفت و در بیجاپور نزد «علی عادلشاه» (۹۶۵-۹۸۸ ﻫ) تقرّب بهم رسانید، و او را برانگیخت تا هزار هون به شیراز فرستاد و میرفتح‌الله را به حضور طلبید و بدین طریق کتب درسی باقی‌مانده را نزد وی گذرانید.

بعد از کشته‌شدن علی عادلشاه، میرفتح‌الله به دعوت «جلال‌الدّین محمد اکبرشاه» به ملازمت وی شتافت ـ چنانکه در ذکر احوالش خواهد آمد ـ و خواجهٔ دهدار به احمدنگر نزد «مرتضی نظامشاه بحری» (۹۷۲-۹۹۶ ﻫ) رفت و ناظر مملکت او شد. در آن زمان «شیخ حسن نجفی» که از مشایخ صوفیه بود، به احمدنگر رسید، و خواجه به حلقهٔ مریدان و معتقدان او پیوست، و چندین سال در

خدمت وی به تلمّذ گذرانید و کتب خوانده را پیش او تکرار کرد و آداب صوفیه را نیک فرا گرفت.

در زمان «برهان نظامشاه ثانی» (۹۹۹-۱۰۰۳ ه) حکومت برار یافت و پس از درگذشت وی به برهانپور رفت و در آنجا «خانخانان عبدالرحیم‌خان» را نسبت به او اعتقادی تام و تمام بهم رسید، سرانجام به بندر سورت شتافت و به ترک و تجرید و انزوا روزگاری بسر برد تا در هزار و شانزده (۱۰۱۶ ه) که شصت و نه سال از سنین عمرش می‌گذشت، رخت هستی بربست و یکی از فضلا تاریخ رحلت او را «خداشناس» یافت.

از آثار اوست: *ایجاز مفاتیح الاعجاز*، *حاشیه بر نفحات الانس* و *فصل الخطاب* و *شرح خطبة‌البیان* و رسایل دیگر عرفانی که به نام مرتضی نظامشاه و خان خانان نوشته است.

بنگرید به: *محبوب الزّمن* (ص ۵۷۸)، *شام غریبان* (ص ۱۸۶-۱۷۸)، *صبح گلشن* (ص ۳۰۷) فهرست مشکوة (۳: ۲۲۵۷-۲۲۶۱) و فهرستهای دیگر.

تقی اوحدی گوید: مفخرالاعیان، زبدةالزمان، شمع دودمان اسرار، خواجه محمّد [بن] محمود دهدار، قرّةالعینِ دهدار محمود عیانی بود، مدتی مدید در بلاد هند به‌سر می‌کرد، فرزندان وی در این ازمنه از دکن به گجرات آمده بودند، هر دو جوان مستعد قابل رسیده، و او را طبیعت نظم و تصوف میراثی پدر است (یک رباعی).

عرفات (برگ ۷۰۷)

از اوست:

یک جرعه که از حریف مستت برسد   بس چاشنی دم الستت برسد
این جام نهاده‌اند بر طاق بلند   پا بر سر خویش نِهْ که دستت برسد

*

در آینه حال پشت چشم ار بینی   یک چشم بپوشیْ و به دیگر بینی

کورت بیند هر آنکه بیند ز قفا — اینست مثال خیر و شر گر بینی

*

در باغ چو میل چیدن گل کردم — بلبل نگران بود، تغافل کردم
کردند حریفان همه دامن پرگل — من سینه پر از نالهٔ بلبل کردم

*

منظور یقین دو حالتست از اشیا — هر لحظه وجود دگر و حکم بقا
تجدید وجود از عدم ذاتی ماست — و آن حکم بقا رابطهٔ فعل خدا

* * *

و نیز جناب ایشان ــ آقای گلچین معانی ــ در پانوشت آن مصحف گرانسنگ در ترجمت احوال پدر ـ یعنی محمود دهدار ــ رضوان‌الله تعالی علیه ــ نگاشته‌ای دارند که بعد از عنوان نظر جناب هانری کربن در *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ص ۱۴۵، طکویر ترجمهٔ آقای جواد طباطبائی، ایراد خواهیم نمود و نظر خوانندهٔ عزیز را به سهو جناب کربن و برخی از معاصرین پیرامون تمیز دادن بین محمّد دهدار ــ صاحب *رسایل* ــ و پدرش محمودبن محمد دهدار متخلّص به عیانی و مدفون به حافظیهٔ شیراز جلب می‌نماییم.

آقای کربن ــ رحمة‌الله تعالی علیه ــ گویند: بالأخره لازم است که در اینجا از شخصیتی عجیب یعنی: خواجه محمّدبن محمود دهدار (او پسری به نام محمود بن محمد داشت و نوشتهٔ تذکره‌ها سهم هر یک از آنها بدرستی معلوم نمی‌شود) یاد کنیم، هرچند که تنها پیوند او با کسانی که ذکرشان گذشت، در این است که به محفل شیراز تعلّق داشت. دربارهٔ شرح حال او فقط می‌توان این نکته را ذکر کرد که او در سال ۱۰۱۳ ق/۱۶۰۴ م زنده بود و در حافظیهٔ شیراز مدفون است. او از نمایندگان بارز حکمت عرفان شیعی از تبار رجب بُرسی است. افزون بر این در علم جفر؛ یعنی علمی که در عرفان اسلامی معادل فنون قبّاله‌های یهودی است از او حدود ده اثر باقی مانده است که هر یک از آنها شایستهٔ بررسی است. در اینجا

فقط به درّ یتیم و حرف الف به‌عنوان رمز صورت انسانی [=الف انسانیت، مصحح رسایل] اشاره می‌کنیم که از معرفت مراتب نفس تا مرتبهٔ انسان کیهانی یا عالم اکبر بحث می‌کند. در این اثر آمده است: «بدان که حقیقت انسان، حقیقت محمّدیه است. بنابراین، من با تفسیر دو سوره شروع خواهم کرد که نخستین آنها سورهٔ الضحی، الم یجدك یتیماً فاوی است. عرفان اسماعیلی معنای باطنی زکات را به‌عنوان بخشش عرفان به کسی که لیاقت داشته باشد، بر این تفسیر این سوره بنا می‌کند، و فتوت اسماعیلی پشتوانهٔ این مفهوم قرار می‌گیرد. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که طنینهای بسیاری به گوش می‌رسد. پایان کلام هانری کربن.

حال در این مقام به نقل ترجمه حال «پدر» از حاشیهٔ *کاروان هند* می‌پردازیم.

وی ابومحمّد، محمود دهدار «عیانی» است. و تقی اوحدی گوید: مولد و مضجعش خاک شیراز است و وی به غایت در ریاضیات خصوص اعداد و اخواتش ریاضت کشیده بود و ذوق تصوّف عالی داشت، و کلام صوفیانه را اکثر مطالعه نموده بود، [به] اصطلاحات طبقه در رسیده بود و قریب به آن شده بود که بالکلیه از موهومات بگذرد، و ارادت تام به خدمت بابارجب فضله‌نوش بالکتی داشت و او مجذوبی واصل بوده و از قیود ظاهر و باطن درگذشته، می‌گفت: اگر ارادت تو نسبت به من از صمیم قلب است، تو نیز اقتدا به من کن والّا آزار من مده و بروکلّه بیار، لهذا هر روز به معذرت تقصیر تابعیت کلّه‌ای به دست خود خریده پیش او می‌برد و کله بر زمین می‌گذاشت، و مع هذا با علمای ظاهری و باطنی در گلستان سرکلّه می‌زد.

چند رسالهٔ نظم و نثر ازو نزد بنده است، از جمله *حل‌الرموز* و نظم *شرح الکنوز* و *آثارالأطوار* از او است: (هشتاد بیت):

غرض از عشق تجلّای وجود ازلست　　　لایزال آمده عشق و صفتش لم‌یزلست

*

انوار تجلیات از طور وجود　　　اجزای وجود عالم غیب و شهود

از *حلّ‌الرموز*:

کن فکان حرفی از کتاب وی است | بل یکی ذرّه ز آفتاب وی است...
این کـه داری هـوای درویشـی | تـا بـیابی صـفای درویشـی
دیـده بگشـا نگـاه کـن در کـار | عـقل را پـیر راه کـن در کـار
بـطلب عـارفی کـه از دل تـو | واکـند عـقده‌های مشکـل تـو
هرچه آید تـرا بـه فکـر و ضمیر | او بـداند بـه کشـف بـی‌تقریر
بـی‌سخن بـا تو در سخن بـاشد | بـا تـو در سـرّ و دل عـلن بـاشد

عرفات برگ ۷۰۵

(کاروان هند، ج ۱، مشهد، ج ۲، ص ۹۸۶)

صاحب *طبقات اعلام‌الشیعة* در جلد چهارم، ص ۲۳۸، در ترجمهٔ حال جناب محمود دهدار ــ رضوان‌الله تعالی علیه ــ بیانی وافی دارد که ما تمامی آن را برای بر سبیل صواب استوار گشتن نفوس مستعده در تمیز پدر از پسر نقل می‌نماییم:

محمود الدهدار: هو ابومحمد، محمودبن محمد، المدفون فی الحافظیة بشیراز کما ذکر فی *فارس‌نامه* و هو المتخلص «عیانی» (ذ ۹ قم ۵۲۴۷) المتبحّر فی علم الحروف و الجفر والاعداد. وله فیها تصانیف رأیت منها *مفاتیح المغالیق* و *جامع الفوائد* الذی کتبه بعد *المفاتیح* لأنه أحال فیه کثیراً الیه، و قد کتبه لولده محمد، بعد رجوعه عن الهند و صرّح فیه بأن کنیته ابومحمد و اسمه محمود بن محمد. و رأیت له رسالةٌ أخری ناقصةَالاول و الآخر صرّح فی اثنائها باسمه.

ولَهُ منظومة فی الجفر و استخراج الطالب و المطلوب نظمها بدیهةً و ادرجها فی أثناء *جامع‌الفوائد* و نظمها ایضاً فارسیاً، صرّح فیها بأن تخلصه فی‌الشعر «عیانی» [از عیانی اگر سخن شنوی] و فیه قوله:

قَسَمت می‌دهم به روح رسول | به امامی کـه هست زوج بتول

و قال فی آخره:

مـن عـیانی تـخلص از آنـم | که در این شیوه عین اعیانم

وله ایضاً *جواهرالاسرار* المشتمل علی النظم و النثر، عنوان نظمه تقریر و عنوان نثره تحریر و له کتب عدیدة أخر، قال فی بعض منظوماته:

شرح این رابطه در چند کتاب　　کرده‌ام ذکر به عنوان صواب

و فی بعض نسخه *جواهر الاسرار* و ذکرناه کذلك فی (ذ ۵: ۲۶۲) اول نظمه قوله:

الحمدلله که این تازه‌کتیب　　دارد از جملهٔ بسم‌الله زیب

شرف لوحه‌اش الرحمان است　　الرحیمش حلل عنوان است

الی قوله:

باشد از پرتو دیدار نبی　　شاه کونین نبیِّ عربی

وزدم روح فزای شه دین　　مرتضی هادی ارباب یقین

به عیانی برسد فیض ز آل　　رسدش فیض به سرحد کمال

و فی أواخره:

من عیانی که تخلص دارم　　به تولای علی در کارم

هست در نعت نبی تحریرم　　هست در مدح ولی تقریرم

و من منظوماته *اسرار الحروف* و سیأتی ولده محمد الدهدار بن محمودبن محمد فی المئة الحادیة عشرة.

تنبیهٌ: در این مکانت بدین مقام بر آنیم تا نموداری به‌گونهٔ ایجاز از برخی از مدارج عالی و معارج سامی صاحب این صحف مکرمه، یعنی: خواجه محمد بن محمود دهدار ـ قدس‌الله تعالی سرّهما ـ برای مزید عنایت و توجه اصحاب استعداد عنوان نماییم، امید آنکه صواب باشد و مقبول افتد.

الف: خواجه دهدار ـ قدّس‌سرّه ـ از نوادر فرزانگانی است که جامع معقول و منقول و عالمی ذوالفنون و از مفاخر امامیه است. صاحب تأمل در آثار حضرتش، وی را در تفسیر، مفسری توانا و در عرفان، سالکی واصل و در حکمت اسلامی، حکیمی گرانقدر و در فقه شیعی، فقیهی متبحّر و در علوم اعداد و حروف و اسرار اعداد و فقی و تکسیر و جفر و دیگر فنون و رشته‌های علوم و معارف اسلامی خاصه ریاضیات عالیه از صاحبنظران است.

ب: جناب عارفِ نامدار، خواجه محمّد دهدار، در تفسیر آیات مصحف شریف از جمله مفسران در تفسیر انفسی، ـ که به‌مراتب فوق تفسیر آفاقی است و به‌ظاهر

تأویل می‌نماید ـ می‌باشد و در عرفان اسلامی از تابعان اندیشهٔ شیخ عارف عربی صاحب *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* و پیروان وی چون صدر قونوی، ابن فناری، جامی و...؛ و در حکمت اسلامی از پیروان فکرت افلاطون و فارابی و ابن‌سینا است. دقّت وی در تفسیر آیات قرآن فرقان، بسیار شایان توجّه و ظرافت تحلیل مطالب و قواعد حکمی و عرفانی، در آثار او، به‌وضوح تام مشهود است. در بیان مسائل سیر و سلوک انسانی، سالکی واصل و راه پیموده و به مقصد رسیده‌ای است که به صراحت از مراتب عالیهٔ عرفانی خویش دم برنمی‌آورد و در اندیشهٔ منظوم خویش از شیعیان منظومه‌های مثنوی حضرت مولوی، *گلشن راز* عارف شبستری، خمسهٔ حکیم عظیم‌الشأن جناب نظامی و *گلستان* شیخ اجل جناب سعدی و *دیوان* گرانسنگ عارف حافظ شیرازی و... است. در علوم اعداد و حروف، بر خوان پرمائدهٔ *مفاتیح المغالیق* والد عظیم‌الشأن خویش بنشسته، بی‌گمان از آثار ابن‌عربی که در آن علوم، حایز رتبت نخستین است، بهره‌ها برده است.

ج: عارف دهدار ـ قدس‌الله تعالی نفسه الزکیة ـ از قائلان به وحدت وجود و ذومراتب بودن موجودات ـ در دیدگاه حکمی ـ و ذو مظاهر بودن آیات الهی و کثرات ـ در بینش عرفانی ـ می‌باشند و در این اندیشه از پیروان مسلک شیخ عارف عربی محی‌الدین ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ محسوب می‌شوند. و نیز در بین مشرَبَیْن اصالت وجود و اصالت ماهیت، از معتقدان به اصالت وجود و وحدت جعل هستند، و این دو دیدگاه خاص را در آثار و رسایل خویش عنوان داشته‌اند. فارجع.

و نیز حضرتش را در مبحث سامی معرفة‌النفس، قدمی بس راسخ است و شاید تأکید مؤکد وی بر این موضوع شریف در جای‌جای رسایلش، در پی تأثر از افکار و آثار حضرات ابن‌سینا و فارابی و محی‌الدین باشد. بر اصحاب تحقیق پوشیده نیست که این بزرگان را طرح و تفصیل و تشریح بحث علیای معرفت نفس انسانی که مِرْقات معرفت رب و مطروح در آیات قرآن فرقان و احادیث صادره از بیت عصمت و وحی(ع) و ادعیه مأثوره است و به فرمایش بلند صاحب *اسفار* «مفتاح خزائن

ملکوت» است و اصحاب قلوب نیز اقرب طرق وصول به لقاءالله تعالی را در آن می‌دانند، چه اینکه اقرب به انسان خود اوست ـ فافهم ـ در آثار خویش بر آن ابرام بسیار و اصرار کثیر است و خواجه دهدار را نیز در اثنای رسایل خویش بدان مقصد اسنیٰ تأکید فراوان است و در مواضع عدیدهٔ آنها بدان پرداخته و از جوانب گوناگون آن را بررسی فرموده‌اند.

و در این راستا، برای نیل به تحصیل معرفت نفس انسانی، دستورات سلوکی را نیز بر سبیل کلی چون مراقبه و حضور و تبعیت از کامل و توسّل به ذیل عنایت اولیای الهی و ذکر الله و ذکر مرگ و... عنوان داشته‌اند. که نیل به «آب حیوان» و تحصیل آن، بدانها وابسته است.

د: خواجهٔ دهدار ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ در این رسایل چون دیگر رسایلش و خاصه رسالهٔ قضاء و قدر ایشان که توسط حضرت وحید دهر و فرید عصر، استاد علامه ذوالفنون، آیة‌الحق، استاد حسن‌زاده آملی ـ روحی فداه ـ تصحیح و به طبع رسیده است، در اینکه علم و عمل دو گوهر و جوهر فوق مقوله جوهر و انسان‌سازند، و هرکس بهشت و دوزخ خویش است،، و اعتلای کلم طیّب روح انسانی بدانها وابسته است، و نیز اینکه علم مشخِّص روح و علم مشخِّص بدن نفس است و تفاوت ابدان ـ و نیز ارواح ـ در نشئات اُخروی به کمال و نقص است و اینکه نفس ناطقه قدسیه الهیه انسان، مسافری است ابدی به‌سوی دیار ابد و... تأکید وافر و ابرام شدید دارند، و جزای عمل صالح را فضل حق ـ تعالی شأنه ـ و جزای عمل غیرصالح را عدل وی می‌دانند.

ه: از دیگر امّهات اندیشه و فکرت حضرت دهدار ـ قدّس‌سره ـ اینست که چون دیگر حکمای الهی ـ بجز عامه مشاء که ابن‌سینا نیز در *اشارات* از ممشای متعارف آنها فاصله گرفته‌اند ـ و عرفای شامخین، قایل به تثلیث عوالم انسانی و خارجی است.

و: عارف عظیم‌الشأن، خواجه‌محمّد دهدار از قایلان به اتحاد عاقل و معقول است. و در اثبات آن برطبق حکمت متعالیه سعی وافر فرموده، درین راه به وضوح

قلم زده‌اند.

ز: جناب دهدار در اثنای بعضی از رسایل خویش بطور پراکنده و در برخی از آنان به‌صورت مستقل به مبحث شریف قضاء و قدر اشارت فرموده، امر بین‌الامرین را اثبات کرده تأکید بر توجه نمودن به فرق بین وجود و نسب و ایجاد و انتساب می‌فرمایند.

ح: حضرت دهدار ــ رحمة‌الله تعالی علیه ــ در بدایت رسایل خویش بر صراط مستقیمِ تواضع گام نهاده و خود را با تعبیراتی چون «ذرّهٔ بی‌مقدار»، «عدم نمودار» و... معرفی می‌فرمایند که بدین وسیلت، جایگاه رفیعی را برای تحسین خویش از سوی آیندگان و خاصه فرزانگان ــ و نه متعمداً ــ اختصاص داده‌اند.

ط: صاحب رسایل را با بزرگان معاصر خویش مباحثاتی رُخ نموده است که خود در اثنای طرح مباحث مندرج در این آثار از آنها یاد می‌کنند و بدانها اشارت دارند. فارجع.

این کلمات پراکنده که به قلم مضطرب و نفس نامطمئن راقم سطور در شأنی از شئون حضرت دهدار ابیض را اسود نمود، حایز نواقص بسیار و خلل بیشمار است، امید آنکه نفوس مستعده را در معرفت نسبت به حضرتش اشاره‌ای ناچیز باشد و صاحبان طبع وقّاد و ارباب تنقید و اجلّای تدقیق بر ما ببخشایند که: **الحمدلله علی کل حال.**

* * *

معرفت نسخ

ما را در تصحیح این رسایل نسخی چند بکار آمد و تصحیح آنها بدین‌صورت شاید منقح بکام آمد که عبارتند از:

الف: نسخهٔ اساس، مجموعه‌ای است متعلّق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شمار ۸۲۶ و به تاریخ ۱۰۱۹. این نسخه اساس تحقیق و تصحیح مؤسسه امام‌رضا ــ صلوات‌الله تعالی علیه ــ بوده است که بعد از تایپ و ویرایش و نه مقابله و تصحیح توسط حجة‌الاسلام جناب آقای محمد عبداللّهیان ــ دام‌عزّه ــ و به

همکاری بی‌شایبهٔ آن عزیز و دیگر متصدیان مؤسسهٔ مذکور به این بنده کمتر برای تصحیح با نسخ دیگر عنایت شد، فلذا در موضع ازگفتار مر ایشان را ـ جمیعاً ـ سپاسگزارم. از این نسخه در اثنای تصحیح به نسخه «اساس» تعبیر نمودیم.

ب: نسخه ثانی که آن نیز مجموعه‌ای است محفوظ درکتابخانهٔ فوق‌الذکر به شمارهٔ ۳۱۰۵، تستعلیق محمدحسین‌بن عبدالمجید تفرشی نعمت‌اللهی ـ رحمة‌الله تعالی علیهم ـ به تاریخ کتابت ۱۲۹۹ هـ، رمز اشارت بدین نسخه را در راستای تصحیح «مج» قرار دادیم.

ج: بنیان مقابله و تصحیح بر آن دو نسخهٔ مذکور است و لیک در اثنای مقابله، بدانگاه که به اختلافاتی صعب و در عین حال اندک رسیده‌ایم، نظری نیز به نسخه‌های آستان قدس رضوی به شماره‌های گوناگون مخصوص هر رساله که در فهرست جناب منزوی مذکور است، نموده‌ایم. گذشته از آن مجموعهٔ کتابخانه دانشگاه تهران به‌شماره ۲۹۸۶ فیلم نسخه نجف به خط شیخ‌آقا بزرگ تهرانی را نیز دارا بودیم. اکتفا نمودن به دو نسخهٔ مذکور را صواب یافتیم و بر مجموع آنها ـ که بخش نخستین از رسایل حضرت دهدار است ـ یادداشتهایی به فراخور روزگار ناموافق و احوال نامساعد خویش نگاشتیم، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

رشتهٔ تسبیح ار بگسست معذورم بدار دستم‌اندر ساعد ساقی‌سیمین ساق بود

تقدیم: با حمد خدای سبحان که توفیق احیاء این اثر عظیم‌الشأن را مرحمت فرموده‌اند، اهتمام به نشر آن را به پیشگاه و آستان اقدس حضرت علّامه ذوالفنون، آیة‌الحق، استاد حسن‌زاده آملی ـ دام‌عزّه و روحی فداه ـ که وحید عصر و فرید دهرند، تقدیم می‌دارم. إن الهدایا علی مقدار مهدیها.

از جرعهٔ تو خاک زمین دُرّ و لعل یافت بیچاره ما که پیش تو از خاک کمتریم

تقدیر: در این مقام و بدین جایگاه رفیع که مکانت شکر است، ذوات محترم و معزز آقایان: مهندس سیدمصطفی میرسلیم ـ وزیر عزیز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ـ مسجدجامعی، ایرانی ریاست محترم دفتر نشر میراث مکتوب، و متصدیان مؤسسهٔ امام‌رضا ـ علیه آلاف التحیة والثناء ـ و حبیب شفیق و عزیز

جناب آقای علی‌اصغر کرامتی که همواره در سبیل قویم احیاء استنساخ اینگونه از تراث علمی عالمان اسلامی مساعدتم فرموده‌اند، را سپاسگزارم. سقاهم الله تعالی شراباً طهوراً.

بر در شاهم گدایی نکته‌ای در کار کرد
گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزّاق بود

جمعه ۷۴/۵/۶ هـ.ش
۲۹ صفر ۱۴۱۶ هـ.ق
محمدحسین اکبری ساوی

تعریف صاحب الذریعة از رسائل حضرت دهدار

اشراق النیرین

فی تطابق الآفاق و الانفس و کون الثانی متولداً من الأول، فارسی. عناوینه: اشراق اشـراق و هـوالسـابع مـن الرسـائل الثـمانیة العـرفانیة و کـلها فـارسیة مـن تألیـف المولی العارف محمدبن محمود الدهدار. رأیته فی کتب الحاج عمادالفهرسی التی وقفها للخزانة الرضویة.

«۱۰۳/۲ قم ۴۰۳»

الالف الانسانیة

فی بیان حقیقة الانسان فارسی لمحمدبن محمود الدهدار و هوالعاشر من رسائله العرفانیة، قال فیه ما معناه: لما أن حقیقة الانسان هـی الحـقیقة المـحمدیة، فأبـتدأ بتفسیر سورتین هما واحدة یعنی: الضحی و ألم نشرح، فبدأ بتفسیر قوله: «ألم یجدك یتیماً فآوی ـ الی قوله: و أما السائل فلا تنهر»، رأیت النسخة ناقصة ضمن مجموعة من رسائله من موقوفة الحاج عماد الطهرانی للخزانة الرضویة.

«۲۹۰/۲ قم ۱۱۷۴»

التوحید

رسالة في التوحید علی مشرب الصوفیة لمحمدبن محمود الدهدار أوّلها [حمد و سپاس بی‌قیاس مر خداوندی را که در مشکاة دل انسـان...] ألـفها بـاسم السـلطان ابی‌الغازی مرتضی نظام شاه. تقرب من ثلثمائة و خمسین بیتاً. فی مقدمة و ثـلاثة فصول. ضمن مجموعة کتابتها (۱۲۸۴) فی مکتبة (المشکاة) ذکر فی فهرسها (۳: ۲۲۵۹) وقد رأیته قدیماً. و أخری فی مکتبة (الرضویة) کما فی فهرسها (۴: ۱۱۹).

«۱۵۸/۱۱ قم ۱۰۱۲»

تذکار: از رساله دیگر او در توحید که بدین آغاز است: «جل ربّی لااله الاهو...»

گویا یاد ننموده است و ایضاً با نام دیگر آن أعنی: *شرافت و فضیلت انسان*.

درّیتیم

فارسیٌ فی العرفان و معرفة مراتب نفس الانسان و بیان أنه العالم الکبیر، للعارف محمدبن محمود الدهدار مؤلف *خلاصةالترجمان* و غیره مما مرّ و یأتی. أوله: [حمد و سپاس أزلی الأساس مر آفریدگاری راکه...] هو ثامن رسائله العشرة المجموعة فی مجلّد من وقف الحاج عماد الفهرسی للخزانة (الرضویة) و عاشرها *الالف الانسانیه* المذکور فی (ج ۲ ـ ص ۲۹۰).

«۸/۸۷ قم ۳۱۵»

الذوقیات العقلیة و المعقولات الذوقیة

لمحمدبن محمود الدهدار المتخلّص «عیانی» أوله [لک الحمد و انت اهل له...] هو مختصر فی مأتین و ثلاثین بیتاً. رأیت نسختین منه فی النجف و نسخةً ضمن مجموعة فی مکتبة (المشکاة) کتابتها (۱۲۸۴).

«۱۰/۴۵ قم ۲۶۰»

رقائق الحقائق

فی المعارف، فارسیٌ لمحمدبن محمود الدهدار، اوله: [تبارك اسمك اللّهم ـ الی قوله: سپاس مر آن خداوندی راکه...] مرتب علی فتح و سبع دقائق و ختم. توجد فی مجموعة من رسائله فی کتب (السید محمد الیزدی) بخطّ محمد مسیح الشیرازی کتب بعضها فی (۱۰۷۸)

«۱۱/۲۴۶ قم ۱۵۰۱»

تذکار: در کلام صاحب *الذریعة* که در بالا آمد، هفت رقیقه می‌باید بود و نه هفت دقائق. فارجع.

کواکب الثواقب

فارسی لمحمدبن محمود الدهدار و هو أحد رسائله العرفانیة مرتب علی سبعة کوکب بعدد السیارات؛ ۱ـ فضل العلم؛ ۲ـکیفیة التعلّم؛ ۳ـ اثبات الواجب بالعقل؛

۴ـ اثباته باصطلاح الصوفية؛ ۵ـ معرفة النفس؛ ۶ـ القضاء والقدر؛ ۷ـ سرّ اختلاف العلماء و المذاهب.

اوّله: [الحمدلله الذی علّم‌الانسان ما لم یکن یعلم...] کتبه للمیرزا یوسف‌خان. یوجد فی مجموعة من رسائله من وقف الحاج عماد للخزانة (الرضوية) و نسخة فی (دانشگاه: ۴۷۴۵/۵) ضمن مجموعة مورخة ع ۱۰۷۷/۱ مع خمسة رسائل أُخر کلها من المؤلف: *الف انسانیت*، درّ یتیم، *وجدانیات* و ذوقیات، *رقائق الحقائق*، کوکب (هکذا)، *اشراق النیّرین* و نسخة فی *(الهیات*: ۱۹۲ ر) بخطّ محمدمهدی ضمن مجموعة تاریخ کتابتها ۱۰۹۶ و ۱۰۹۷ کما فی فهرسها. راجع «کنز *الرموز* ۱۸: ۱۵۷» له.

«۱۸/۱۷۸ قم ۱۲۷۷»

نسبت افراد = حقیقت ادارک

رسالة فارسية فی حقیقة الادراک البشری و مبحث المعرفة و هل أنها تطابق الواقع أم لا؟ و هل یتحد العاقل و المعقول؟ لمحمدبن محمود الدهدار المتخلّص عیانی، الخفری ۹: ۷۷۷. وله: *الف انسانیت* عرف منه ثلاث نسخ فی «خطی فارسی» ص ۷۸۲ و ۱۴۵۶.

«۲۴/۱۴۴ قم ۷۲۲»

اکمال: اینکه می‌فرمایند: «المتخلص عیانی» اگر مقصودشان جناب محمد ــ پسر ــ است، نه چنین است که وی به «فانی» **تخلص می‌فرموده‌اند و اگر مرادشان** محمودبن محمد ــ پدر ــ می‌باشد، صواب است.

نفائس الارقام

فی إثبات الواجب تعالی، بطریق المتکلمین والحکماء و الصوفية، مرتباً علی عشرة أرقام. فارسی لمحمدبن محمود الدهدار المتخلص عیانی، خفری ۹: ۷۷۷. اوّله: [ثناء و ستایش مر خداوندی راکه دلیل است ذات او بر ذات او، و منزّه...] موجودة فی مجموعة هذه خامسها فی (الرضوية) و نسخة أُخری ضمن مجموعة عند (حفید

الیزدی) و ذکر فی «خطی فارسی» ص ۸۵۲ تسع نسخ منها.

«۲۳۹/۲۴ قم ۱۲۴۵»

سیری اجمالی در رسائل دهدار

(۱)
اشراق النیرین

جناب دهدار در وجه تسمیه این رساله فرمایند: «این رساله که مندرجاتش روشنی‌بخش دیدهٔ ذوق است و چاشنی‌افزای جان شوق، موسوم آمد به *اشراق النیرین*، چه در این دو نیّر از افق سرایر طلوع می‌نماید:

یکی در اظهار شمّه‌ای از تطابق آفاق و انفس. و دیگر در اِشعار به تولّد ثانی به طریق تلویح به مضمون کلام روح‌افزای حضرت مسیح(ع) که فرموده: «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرّتین». وی پیش از عنوان دو نیّر موعود، «اشراقی» را در تصحیح کیفیت ادارک بیان داشته، و در آن کلام افلاطون الهی را که: «العلم تذکّر» از *التحصیل* بهمنیار ــ تلمیذ ابن‌سینا ــ نقل کرده تبیین می‌سازند و درین راستا درکیفیت ادراک به اقوال ابوحامد محمد غزالی و «صوفیه» ــ به همین عنوان ــ و به آیات قرآنی و احادیث صادره از بیت وحی و کلمات منظوم ارباب نظم، استشهاد نموده بدین نکات اشارت دارند که:

طلب مجهول مطلق محال است؛ نفوس انسانی قابل پذیرش جمیع علوم است؛ عرفان، معرفت نفس به خود است، چرا که ذات حق‌تعالی شأنه از لوث عرفان انسانی مقدس است؛ علم، خروج از قوه به فعل است؛ نفس‌الامر اعم از ذهن و خارج است؛ مظهر نخستین، نَفَس‌الرحمان است و وجودِ عام، ظلِّ وجود حقیقی است و ممکنات محل ظهور آنند و...

در اشراق اوّل آیات آفاقی را به‌صورت اجمال مندمج در نفوس دانسته، به وزان

یکدیگر می‌دانند که: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتّی یتبیّن لهم أنّه الحقّ»[۱].
آنگاه «وجود» را به اعتباری منحصر در حضرات خمس فرموده، گفتار خویش را مستند به بیتی از عارف عربی و رساله مراتب‌الوجود شیخ عبدالکریم گیلانی می‌فرمایند و در راستای القاء معارف الهی توسط این رساله به نفوس مستعده، کلمه «کن» و حرف «الف» و برخی دیگر از حروف را تفسیر انفسی فرموده و جوانب عرفانی آنها را گشوده و ارتباط حروف و اعداد را با یکدیگر و آنها را با مقام انسان کامل مبیّن ساخته، اشراق نخستین را به بحث از نَفَس انسانی که به وزان نَفَس الرحمان است، خاتمه می‌دهند.
در اشراق ثانی، تولّد ثانی را که انتباه نفس از نوم غفلت است، با اشارت به حدیث عیسوی(ع) «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرّتین» عنوان داشته، موت اختیاری را مشروح می‌سازند. و بر این سبیل گام نهاده علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین و حقیقت حق‌الیقین را به وزان تصوّر، توصّف، تخلّق و تحقّق یکدیگر دانسته بدین نکات نیز اشارت دارند: افاضهٔ مراد به مقدار قابلیت مرید است؛ تعریف رب‌النّوع و ارباب انواع؛ مراد از اعیان ثابته؛ نهایت هر کس سرمنزل خود اوست؛ بیان ذکر و مراقبه و رابطه در سلوک الی الله تعالی؛ و در پایان رساله، حدیثِ مشهور نبوی «اوّل ما خلق‌الله نوری» را توضیح می‌دهند.

(۲)
الالف الانسانیة

این رساله راکه برای خان خانان ـ به مقدمه بنگرید ـ نگاشته‌اند، در تفسیر دو سورهٔ والضحی و انشراح است. در اثنای تفسیر دو سورهٔ مبارکه مقاماتی از مدارج علیای خاتم انبیاء ـ علیهم‌السلام ـ را مبیّن ساخته، به اسماء مستأثرهٔ حق ـ سبحانه و تعالی ـ اشارت نموده‌اند و در ارتباط با معرفت نفس انسانی و اقبال و ادبار عقل،

---
۱. فصّلت، ۵۴

عماء، شفاعت، شرح صدر انسان کامل و عارف بالله تعالی، اقسام تجلّیات ذاتی و اسمائی و صفاتی، اقسام ثلاثهٔ افراد انسانی، انواع دوگانهٔ اهل سلوک، تأثیر عظیم صَمت و جوع، و سَهَر و عزلت، و ذکر مداوم در سلوک سالک، صورت انسانی و شرح آن، شرح حدیث: «الصّورة الانسانیة اکبر حجج الله علی خلقه...»، منشأ انسان کجاست؟، و در اواخر رساله، در معرفت نفس انسانی و انواع علم و رؤیت و صادر اوّل و نخستین، کلماتی علیا اظهار نموده‌اند.

در اثنای رساله، شواهد بسیاری از آیات قرآنی و احادیث مأثور و کلمات منقول از عرفاء شامخین را در استشهاد بیانات خویش آورده به منظومات اهل نظم نیز اشارت فرموده‌اند. رضوان الله تعالی علیه و علی ابیه.

(۳)

توحیدیه

و آن غیر از رساله در توحید است که در نسخ مخطوطه به نام توحید *استدلالی* نامیده گشته و بدین آغاز است: حمد و سپاس بی‌قیاس مر خداوندی را... و این مسماة به توحیدیه یا توحید *برهانی* است که بدین آغاز آورده شده است: جل ربی لا اله الّا هو... [۱]. این رسالهٔ شریفه در دو مطلب سامی نگاشته گشته است:

الف ـ منکر شیء مقرّ به آن شیء است و نافی مثبِت.

ب ـ وجود مفهومي است واحد، عام و شامل وجودات خاصه.

در بخش نخستین در وحدانیت حق و ذات، و عینیت صفات و اسماء با آن ذات مقدس ـ جلّ و علا ـ و اینکه خدای سبحان را وحدتی است آنهم نه به وحدت عددی بل به وحدت حقهٔ حقیقیهٔ ذاتیه، الواحد لایصدر عنه الّا الواحد که از قواعد علیای حکمت و عرفان اسلامی است، تبیین برخی از اسماءالله تعالی، تفسیر هدایت و اضلال.

---

۱. بنگرید به: فهرست منزوی، ۲/۳ و ۱۱۰۲.

تذکار: این بیان سامی جناب دهدار ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ که در دیگر رسایل خویش خاصه در موضوع جبر و اختیار بدان اشارت نموده‌اند آنان را که صعوبت بحث عالی هدایت و اضلال حق ـ سبحانه و تعالی ـ به فهوم غیرصواب سوق داده است، کلامی قویم و برهانی متین است که: «فمن اهتدی فإنّما یهتدی لنفسه و من ضلّ فإنّما یضلّ علیها»[1]. چرا که هدایت بالذات از آن اوست و ضلالت بالعرض متعلق به وی، چون نور شمس و ظلمت شیء موازی با وی. فافهم. امام در یک عصر و زمان، بیش از یکی متصوّر نیست که: «لو کان فیهما آلهة الّا الله لفسدتا»[2]و... بحث فرموده‌اند.

و در مطلب ثانی در این موضوعات: مفهوم وجود، مفهومی واحد عام است؛ وجود را مظاهر ـ به تعبیر عارف ـ و مراتب ـ به عبارت حکیم ـ است؛ نسبت عقل با کشف، نسبت وهم با عقل است؛ اینکه چرا وجود مطلق را کالکلی الطبیعی دانسته‌اند، غایت ایجاد عالم معرفت رب است و طریق اقرب آن معرفت نفس؛ اوّل ماخلق، حقیقت محمّدیه است؛ شرع مقدس، معلومات اخذ شده توسط روح محمّدی(ص) است از حق ـ سبحانه و تعالی ـ و... و در پایان بیان‌کنندگان شریعت را آخذ ثوابی مشابه با نواب انبیاء ـ علیهم‌السلام ـ در تبیین شرایع می‌داند.

(۴)

دُرّ الیتیم

حضرت دهدار ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ بعد از بیان مقدمهٔ متعارف که حمد و سپاس الهی و تحریر ابیاتی را در بر دارد، معرفت نفس انسانی را مرقات معرفت ربّ دانسته و انسان کامل را که بالفعل، اسماء حسنی و صفات علیای حق ـ سبحانه ـ را حایز است، مسماة به صاحب‌الزمان، غوث، قطب‌الاقطاب و... فرموده و او را کامل و مکمّل دانسته، و دیگران را کامل بالنسبة معرفی فرموده‌اند و اختلاف مراتب اندیشه‌ها را بدین نکته معطوف داشته‌اند.

---

۱. یونس، ۱۰۹ ۲. انبیاء، ۲۳

در این راستا حیات و موت نفس را تعریف فرموده، بدین نکات، تا پایان رساله اشارت فرموده‌اند: نفس و قوای او و مظاهر وجودی وی به وزان خدای سبحان و قوای دارِ وجود أعنی: ملائکةالله و مظاهر و آیات اوست؛ انسان کامل چون روح برای عالم و عالم چون بدن است برای آدم؛ دانش انسانی دوگونه است: دانش روح و دانش بدن؛ دانشها دو گونه‌اند: تبدل‌پذیر و برعکس آن؛ دانش انسانی بر سبیل کلی بر هشت قسمت است؛ علم انسان به جوارح خود، در صورت عدم تقید در آن مرتبه، عین علم به نفس است؛ منشأ اختلاف دانایان در یک امر معلوم، اختلاف حیثیات معلوم است؛ در اثنای این رساله، همچون برخی از مواضع دیگر رسایل، حضرت دهدار را با عالم‌نمایانی چند که درس ناخوانده و یا نادانسته‌اند، مباحثاتی روی نموده است که این رساله نیز واجد بعضی از آنها در وحدت، تناسخ و حلول و اتّحاد است.

در دیگر مواضع به عنوان معارفی چند می‌پردازند که از جملهٔ آنهاست: اختلاف مراتب و مدارج انسانها، مقیّد به مقدار دارایی آنهاست مر اسماء حسنی و صفات علیای حق ــ سبحانه و تعالی ــ را؛ ابطال اندیشه‌های دراویش عارف‌نما و جَهَلهٔ صوفیه و سوفسطاییان و تناسخیه، نقطویه و...؛ مقصود از حدیث علوی «**العلم نقطة كثّرها الجاهلون**»، که در آن موضع یادی نیز از *رسالهٔ اسرار النقطهٔ* عارف شهیر میر سیدعلی همدانی (رض) نموده‌اند؛[1] کمال اشیاء در وصول به انسان است و کمال انسان در لقاءالله؛ شرح ابیاتی از شیخ اجلّ سعدی شیرازی که فرمود: ابر و باد و مه و خورشید و فلک درکارند...؛ معنی شفاعت؛ سرّی از اسرار صوم؛ انسان اعمال نماز است، چه مرتبهٔ جامعیت انسانی دارد؛ اسرارالصلوة؛ سرّی از اسرار غسل؛[2] سرّی از

---

۱. **تذکار:** حدیث علوی مذکور را جناب آذری طوسی (ره) در *جواهرالاسرار* که من بنده آن را تصحیح نموده است، شرح کرده‌اند. فارجع إليه إن كنت من الطّالبين.

۲. **تذکار:** یکی از اسرار غسل جنابت که حضرت دهدار ــ رضوان‌الله تعالی علیه ــ از عنوان آن غفلت فرموده‌اند، این است که آن حالت، حالت فنای طرفین در یکدیگر است و انسان برای فنای در اسما و صفات و ذات حق اوّل ــ تعالی شأنه ــ آفریده شده است. فلذا ابنان را از آن فنا، غسل و به وجهی عود و توبه باید.

اسرار قبله و... و در خاتمهٔ رساله در اینکه انسان را تواضع در مقابل حقیقت نظام هستی باید و غرور و کبر از مهلکات‌اند، تذکری می‌فرمایند. رضوان‌الله تعالی علیه.

(۵)
ذوقیات

این رساله حاوی یک تمهید در تبیین مقاصد رساله و یک مقدمه در عنوان برخی از ذوقیات عقلیه بر سبیل کلی و چهار رکن در موضوعات گوناگون و یک خاتمه تحت عنوان «پایان سخن» است.

رکن نخستین را در «رؤیت و شهود» حق ـ سبحانه ـ ساخته است و برای اثبات دعوی خویش به نقل کلامی از حضرت قطب‌الدین، شارح *حکمة‌الاشراق* و حدیثی از علی ـ علیه‌السلام ـ و نیز نقل حدیثی از امام صادق ـ علیه‌السلام ـ از توحید جناب صدوق ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ پرداخته و اشارتی را در معرفت نفس ناطقه انسانی عنوان می‌دارد و در خاتمه، «حقائق الایمان» منقول در حدیث علوی ـ سلام‌الله علیه ـ که فرمود: ... «ولکن تراه‌القلوب بحقائق الایمان»؛ را مختصراً توضیح می‌دهند.

در **رُکن دوم** به معانی «اتحاد» پرداخته، شاهد گفتار خویش را در آن باب از *اوصاف‌الاشراف* خواجه طوسی ـ رحمه‌الله تعالی ـ جستجو می‌فرمایند و در اثنای رساله، برخی از شطحیات عرفاء را ـ چون اناالحق حلاج ـ بر محمل صواب استوار ساخته، ادامهٔ کلام خویش را در باب «اتحاد»، حسن ختام رکن ثانی قرار می‌دهند.

رکن سوم را در وحدت وجود قرار داده است. در بدایت آن «هستی = وجود» را که مساوق با «حق» است، تعریف نموده، مراتب ثلاثه آن را تبیین می‌سازد و آنگاه گوید که صدر قونوی در *مصباح* فرموده است که اطلاق لفظ «وجود» بر ذات اقدس الله، برای «تفهیم و تفخیم» است، آنگاه بر این نهج، کلام خویش را ادامه داده رکن چهارم را به رکن سوم در توضیح اینکه وجود و کلی طبیعی را با یکدیگر چه ارتباطی

است و... متصل می‌فرماید.

لذا در رکن چهارم، با یادآوری برخی از مشایخ و برجستگان این مکتب، اعنی؛ قایلان به وحدت وجود، در آن باب سخن رانده، حسن ختام رساله را در تحت عنوان «پایان سخن» تحریر کرده، مجملی از اقوال اهل دانش، که مطابق مطالب اهل توحید است، ایراد می‌فرمایند که از آن‌جمله‌اند: اشارت به اطوار ثلاثهٔ عقل و نفس و طبیعت انسان، طبایع اربعه در انسان و امراض چهارگانه در او، دانایی نفس ناطقه مر معلوم خویش را در ذات خود، به طریق تمثّل است نه ظرفیت و در پایان رساله، نفس را موجودی مجرد و لاجرم ابدی و باقی به بقای صانع معرفی می‌فرماید.

(۶)
رقائق الحقائق

این رساله بعد از عنوان تمهید که در آن ابیاتی را در توحید و مدح خاتم انبیاء ـ علیه و علیهم‌السلام ـ آورده، یک «فتح» و هفت «رقیقه» و یک «خاتمه» را در بر دارد.

در فتح معارفی را مذکور ساخته‌اند که برخی از آنان بدین قرارند: اقسام انطباع صور مدرَکه در نفس؛ امور اعتباری در نزد عرفا؛ تعریف زمان؛ وحدت وجود محل نزاع است و قایل بدان از نظر عده‌ای، کافر.

آنگاه برای توضیح مقصود عرفا از وحدت وجود، رقیقهٔ نخستین را آغاز می‌فرمایند و در آن به وجود بشرط لا، بشرط شیء ولابشرط و وجود خاص و وجود مطلق و وجود عام اشارت نموده و در این ارتباط یادی از *نفحات‌الانس* حضرت جامی کرده است. آنگاه گروههای مختلف حکما و عرفا و متکلمین راکه در ارتباط با وحدت وجود ابراز نظر فرموده‌اند برشمرده و آرای آنها را تنقید و بررسی می‌فرمایند.

رقیقهٔ دوم را در اینکه وجود اعرف اشیاء و بدیهی‌ترین مدرکات انسانی است،

قرار داده و در آن به محل اشتراک و اختلاف حکما و عرفا در باب وجود و وحدت آن، در وجود عام و خاص و افراد موجودات دانسته و آرای ایشان را نقل کرده، تنقید و بررسی فرموده‌اند و در این راستا از ابوالحسن بصری، میر سید شریف جرجانی، محقق طوسی، صدرالدین قونوی و ملا جلال الدین دوانی و نامهٔ خواجه طوسی در جواب مرقومهٔ صدر قونوی یاد کرده است.

در **رقیقهٔ سوم** اندیشه متکلمین را در ارتباط با «وجود» با نقل آرای آنها از کتب ایشان تبیین فرموده‌اند. از میر سید شریف، علاءالدوله سمنانی، ابن عربی، استاد خویش (؟)، محمد گیسودراز نقل قول و یاد می‌نماید. و در اثنای آن کلامی سامی را در وقت وجود بدین عبارت از استاد خویش(؟) می‌آورد: این لاشیء از استاد خود ـ مدّظلّه ـ شنیده که فرمودند که مدتی مدید بر مشرب اهل وحدت وجود بودم تا به خدمت بزرگی رسیدم و یافتم که اصل از آن بالاتر است و این مرتبه وجود به یک درجه تحت مشرب اصل است که مشرب محمدی است(ص). و نیز در این رقیقه، تکفیر عالمانی چند مر حضرت شیخ عارف محی‌الدین عربی را بر محملی صحیح استوار ساخته است.

رقیقهٔ چهارم: در این رقیقه با عطف به رقیقهٔ سابق، وحدت وجود را در اندیشهٔ حضرت صدر قونوی که از شیعیان فکری محی‌الدین است، بررسی فرموده‌اند و در راستای کلام صدر قونوی، عبارتی را از رسالهٔ *الدرّة‌الفاخره* جناب جامی و *عنقاء مُغرب* و *فتوحات مکیه* ابن‌عربی و کلامی از جناب شاه‌نعمت‌الله ولی ـ رضوان‌الله تعالی علیهم ـ منقول ساخته و الحق در باب وحدت وجود، دادِ سخن داده‌اند.

رقیقهٔ پنجم را نیز در تلویح بر بعضی مقدمات که مشعر بر مذهب اهل وحدت است، قرار داده‌اند و در آن «وجود» را خاص حق اوّل ـ تعالی شأنه ـ و «نمود» را متعلّق به ماسوای او می‌دانند. و مراد از اینکه اعیان ثابته رایحهٔ وجود را استشمام نمی‌فرمایند، را تبیین می‌سازند و در اثنای آن از ابن عربی و جنید بغدادی ـ قدس الله تعالی سرهما ـ یاد نموده، سنت و سیرت انسانی هر شخص انسان را در

نظارهٔ بر ماسویٰ، در این می‌دانند که حفظ مراتب وجودی هر شیء از اشیا را بنمایند. و نیز اشارت دارند به اینکه: وجود عام، پرتو وجود مطلق است و اوّل تعیّنات و حقیقت این معنی جز به مکاشفه صورت تحقق در نفس دانا نیابد. و در عطف به این موضوع قویم، برهانی را توضیحاً اقامه فرموده‌اند.

رقیقهٔ ششم: در تمثیلی که رافع اعتراضات و مشعر بر مقصود است، می‌باشد و در این رقیقه در ارتباط با اینکه: وجود مدرک و ظاهری، وجود حق است؛ تمثیلی را بیان می‌فرمایند و آنگاه در اینکه: فیضِ وجود حق ــ که فیاض مطلق است ــ اوّل در وجود عام که ــ به اصطلاح علما رحمت امتنانی و معنی اسم الرحمن است ــ ظاهر می‌شود، سخن گفته، برای تفهیم کلام خویش متمسّک به مثالی می‌شوند و بحث این رقیقه را به اشارتی پیرامون ذات حق ــ سبحانه ــ و ارتباط آن با صفات و اسمای وی به پایان می‌برند.

رقیقهٔ هفتم: در این رقیقه با استناد به کلامی از شیخِ عارف عربی (ره) که در *رسالة‌الأنوار* که در جواب استرشاد امام فخررازی (رض) نگاشته‌اند که: فانه ما ثم فی‌الوجود الّاالله ــ تعالی ــ و صفاته و افعاله، فالکل هو ربّه و منه والیه، غیر از ذات و اسما و صفات خداوند ــ سبحان ــ موجودی را ثابت نمی‌دانند و موجودات را صور علمیه حق می‌نامند و این اجمال را مجملاً تبیین ساخته در اثنای مقال به نقل آیات و احادیث و نیز کلماتی از برخی از عرفا چون: علاءالدولهٔ سمنانی و خواجه محمد پارسا و جامی، منقول ساخته بدانها تبرّک می‌جویند و تا پایان رساله بدین نکات اشارت دارند: کسانی که اقوال عرفای شامخین را ادراک نمی‌نمایند، اولی آن است که به حفظ‌اللسان بپردازند؛ انسان بتمامه علم است و شعور؛ عقل اوّل، شعور مطلق و نور محض است؛ علت ایجاد ماسوی، حرکت حبّی است؛ تمامی علوم، آلات تحصیلِ معرفت به خدای سبحان است؛ سالک را ذکر و مراقبه و رابطه باید؛ نفس ناطقهٔ عالِم، عالَمی می‌شود نورانی معقول؛ برزخ روح انسانی مرتبهٔ یقین است. رساله را به تذکّر تعظیم امرالله و شفقت بر خلق‌الله به پایان می‌برند. قدّس‌الله

تعالی نفسه الزکیة.

(۷)
رساله در توحید یا فضیلت و شرافت انسان

این رساله حاوی یک مقدمه و سه فصل و یک خاتمه است.

حضرت دهدار، پس از حمد و سپاس متعارف، کلام خویش را در فضیلت انسان بر سایر موجودات آغاز نموده و سخن خود را مستند به حدیث نبوی «انا من‌الله و الخلق منی» می‌نمایند. آنگاه بدین نکته اشارت می‌کنند که انسان عالم صغیر به وزان عالم کبیر است و اسمای تکوینی را در خویش ـ بالقوه ـ حایز است. وی در راستای عنوان مباحث رساله، انسان را اول موجود و آخر مقصود دانسته و برای وی «واسطه‌ای» را منظور نمی‌دارد و این انسان، انسان بالمعنی‌الاخص است. در ادامهٔ مقدمه، انسان را صاحب و حامل امانت الهی دانسته و سیر او را به‌سوی مبدأ وی به دو طریق عقلی و شهودی منحصر ساخته است. آنگاه در فصل اول در توحید باری تعالی به طریق اهل استدلال سخن رانده، مباحث وجوب و امکان را برای تبیین اندیشهٔ ایشان در باب توحید عنوان می‌دارد.

وی در فصل دوم، توحید را در مشهد ارباب شهود بررسی کرده و معانی «وجود» را بیان می‌کند و سپس به علم باری‌تعالی نسبت به ذات خویش و احاطهٔ ذات اقدس او بر موجودات و تشابه افاضه فیض حضرتش به صور علمیه به افاضات روح به بدن و نه بر سبیل خروج و اتّصال و انفصال اشارت نموده، مخالفت انسان را در سیر الی‌الله با شریعت، موجب الحاد می‌داند.

در فصل سوم که در وحدت وجود و کثرت اطوار او در نمود است، به مباحثی چون: عالم یک شخص واحد است؛ موجودات، ذوات متحققهٔ موجود، می‌نمایند؛ سالک در اثر ریاضت حجاب نمود را از پیشگاه بصیرت خویش خرق می‌نماید؛ جمال الهی توأمان با جلال اوست و... می‌پردازد.

در «خاتمه» اشارتی به مبدأ و معاد نموده، ضمن تعریف هر یک و بدایت و نهایت سیر انسان، یاد مرگ و ذکر موت را موجب تخفیف تأثیر عظیم آن به خویش دانسته، نفس انسانی را موجودی مجرد، فلذا ابدی معرفی می‌کند. حضرت دهدار، در اثنای رساله به آیات قرآنِ فرقان و احادیث نبوی و علوی و اشعاری از جناب سعدی و شبستری و تمثیلات برای تقریب به ذهن در ایراد معانی، متمسّک‌اند.

(۸)

کواکب الثواقب

این رساله دارای تمهیدی است و آنگاه هفت کوکب را بدین ترتیب در بر دارد:

کوکب اوّل: در اینست که غرض از ایجاد عالم وجود، ظهور مراتب علم است که عالَمْ علم انباشته روی هم است و اجزای آن صور علمیه حق ـ سبحانه و تعالی ـ اند و شرف انسان به تحصیل دانش است که غذا با مغتذی مسانخ، و علم موجب تصرف در مادهٔ کاینات و تسخیر آنهاست و...

کوکب دوم: در کیفیت دانش است و در آن، علم را بالقوه در انسان موجود دانسته و آن را تذکری می‌داند، و نیز در آن عدم اتحاد علم و عالم را مُحال شمرده است و همچنین برزخ نفس ناطقه را، موقف علم او دانسته است و انسان را سراپا، علم می‌داند.

کوکب سوم: در این کوکب به بیان **اثبات توحید واجب ـ تعالی شأنه ـ** بر طبق ذوق اهل دانش پرداخته، طلب دلیل برای اثبات واجب تعالی را دلیل بر اثبات او می‌داند و بر نهج حکماء و طریقت عرفاء، صانع عالم را اثبات می‌کند و مرجع کثرات را واحد حقیقی دانسته برای توضیح گفتار خویش به منظومات شیخ شبستری و لبید و خواجه طوسی، استشهاد می‌نماید.

کوکب چهارم: در آن کوکب مطالب پیشین (توحید حق سبحانه) را بر طبق ذوق اهل تحقیق بررسی می‌فرمایند و ماسوی را نمودِ آن بود، معرفی می‌فرمایند که او

«قیوم» همه، و همه قایم به اویند، و این سخن را مبسوط ساخته، رباعی را از ملاجلال‌الدین دوانی یادآور می‌شوند.

کوکب پنجم: در شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که از طریق «أنا = من» گفتن هر فردی از افراد انسان، به اثبات حقیقتی مجرد از احکام ماده و مادیات و مغایر با بدن و... به نام نفس ناطقه، می‌پردازند و شناخت آن را، امری سهل و ممتنع می‌شمرند. و مراتب اربعهٔ نفس، أعنی: امّاره، لوّامه، ملهمه و مطمئنّه را تشریح می‌فرمایند و نهایت سیر و سلوک انسانی را، وصول به مرتبت عُلیای نفس مطمئنّه دانسته، و مسیر این سیر را من‌البدایة الی النهایة از خویش و در خویش و به خویش معرفی می‌فرمایند و اهمیت علم و عمل در سیر انسانی و توضیحاتی پیرامون صلوة و حج و برخی از اسرار آنها را عنوان می‌دارند.

کوکب ششم: در قضا و قدر است، و در آن به تعریف هر یک پرداخته، به بحث سامی «جعل» برای تبیین مقصود پرداخته‌اند و در اثنای آن این مبحث را که جزای نفس عمل است، توضیح داده شواهدی از آیات و احادیث مربوطه را عنوان داشته و بیت مشهور جناب «خیام» که می‌گوید:

می خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل شود

را تنقید و بررسی می‌فرمایند.

کوکب هفتم: را در تبیین سرّ اختلاف مذاهب قرار داده‌اند و بعد از تمهیدی، کثرت اختلاف علما را موجب علو مرتبهٔ اندیشه دینی می‌دانند و تمامی مذاهب و آرای متفاوته را مندرج در تحت یک عقیده و رأی که آن نیز مکتب خاتم(ص) است، برمی‌شمرند. چه اینکه کمالات وجودی انبیای الهی را، در جامعیّت حقیقت محمدیه(ص) مندمج می‌دانند. و نیز در ارتباط با عقل اوّل که نخستین موجود به افاضهٔ واجب‌الوجود است، علم کلی خاتم(ص) و...، کلمات علیایی دارند و رساله را به بیان دیگری در سرّ اختلاف اندیشه‌ها و مذاهب به پایان می‌برند. رحمة‌الله تعالی علیه رحمة واسعة.

(۹)
نسبت افراد و یا حقیقت ادراک

حضرت دهدار بعد از حمد و سپاس خدای سبحان، سخن را در ادراک آغاز نموده و بدین عنوان بدایت و محتوای رساله را تحریر فرموده‌اند که: بدان ـ وفقك‌الله لدرك الحقايق ـ که عمدهٔ قیل و قال ارباب مقال اینست که بعد از صحت فکر و نظر و موافقت قانون، آیا ادراک و حکم عقل، نفس‌الامری است یا از خصایص عقل است؟

آنگاه آن دو وجه را بررسی فرموده عطف به آن در اتحاد اشیاء در مفهومات و حقایق عقلیه بودن مفهومات، بسط کلام داده، امور اعتباری را از نفس‌الامری تمیز می‌دهند و نیز در اثنای رساله بدین نکات اشارت دارند که: آیا موجود عینی و خارجی، عین وجود است و یا غیر وجود و ثبوت احدالطرفین را نافی طرف دیگر دانسته‌اند و به بررسی آن پرداخته‌اند؛ وجود ممکن فرع عروض وجود بر اوست؛ به استناد به یک بیت از ملاجلال‌الدین دوانی ـ رحمه‌الله تعالی ـ که فرمود:

چون هست ثبوت هرصفت فرع وجود　　پس غیر وجود خود نباشد موجود

اینکه اشیای موجوده ذوات حقایق‌اند یا تعیّن و اشکال آنها، را با توجه به نظرات حکما و عرفا و نقل آیات قرآنی، بررسی می‌فرمایند؛ ثبوت اتحاد جوهر و عرض در برخی از مراتب کلیه؛ وحدت حقیقی چیست؟؛ ابن عربی: عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحده که وجود است؛ الحق وجود الطبیعی بمعنی وجود اشخاصه؛ ارتباط عقل و نفس و بدن؛ اعمال شرعیه مطابق عبادات ذاتی انواع موجودات است؛ آیا بعد از مفارقت روح از بدن تکامل برزخی هست یا نه؟؛ ارتباط نفس با مثال مطلق؛ و رساله را بدین عبارت پایان می‌دهند که تعدد نشئات کلیه متماثلة الانواع که در اخبار وارد است و ثابت، از طرفین ماضی و مستقبل، مبطلِ تعطیل و تناسخ است.

(۱۰)

ملکات انسان یا عشرهٔ کامله

حضرت دهدار، بعد از حمد حق ـ سبحانه و تعالی ـ این رساله را ـ که مشهور به *ملکات انسان* است ـ با دو تمهید به نامهای «عنوان‌الکلام» و «مقدمة‌العنوان» آغاز نموده و آن را با اقتباس از آیهٔ کریمه ۱۹۷ بقره، مسماة بـه عشـرهٔ کـامله فـرموده، معارفی را در ده «فقره» تبیین ساخته، کلام خویش را با یک خاتمه تـحت عـنوان «انجام کلام» به پایان برده است.

در «عنوان الکلام» تذکار می‌دهند که در «مقدمة‌العنوان» اصول کلی را در معارف عقلی و ذوقی، برای رفع اکثر منع و سؤالات وارده از بادی نظر بیان می‌نمایند و بر این نهج قواعد کلی را تحت عناوین «کلیةٌ اخریٰ» و در انـتهای آن، مـطالبی را در وحدت حق ـ سبحانه، علم باری ـ تعالی شأنه ـ و ارتباط ذات باصفات و... عنوان داشته، آنگاه **فقرهٔ اوّل** را با سخن از شرف انسان بر دیگر موجودات و شرف وی بر سایر انواع او که به علم است، آغاز نموده و با حدیثی نبوی در استدلال به کلمات اهل تحقیق مبنی‌بر شرافت علم به انجام می‌رسانند.

در **فقرهٔ دوم**، در اینکه علم تذکّر است و تبیین این سخن، بسط کـلام داده، در اتحاد ادراک و مدرِک و مدرَک اشاراتی مرتب ساخته‌اند. در اثنای این فقره به نقل حکایت منظوم و مشهور در مثنوی عارف رومی ـ بر سبیل نثر ـ در ارتباط با نقاشان روم و چین پرداخته، آن را تفسیری عرفانی می‌نمایند.

در **فقرهٔ سوم**، مراتب عقل انسانی را نام برده و بعد از توضیح آن، سالکان را به متابعت کامل می‌خوانند و آنگاه حکایتی راکه بین شیخ ابوسعید ابوالخیر و یکی از اکابر علمای نیشابور اتّفاق افتاده، بر نهج نقل استوار می‌سازند.

در **فقرهٔ چهارم**، اشارتی اجمالی به تطابق کونین نموده، ذکر و فکر را دو جناح سیر انسان به عالم متافیزیک دانسته و آنها را وسیلهٔ عروج برای دریافت حقیقت خویش که با عالم کبیر انسانی به وزان یکدیگرند، معرفی فرموده، در این ارتـباط

حکایتی را منقول می‌سازند.

در **فقرهٔ پنجم**، اقسام سیر و سلوک الی‌الله ـ تعالی ـ را که عبارتند از: روش اهل حقایق و طریق اهل معاملات، عنوان فرموده هر یک را تنقید و بررسی می‌فرمایند و اشارت دارند به اینکه در سلوک، به اصحاب کرامات و خوارق عادات، به صرف داشتن این مقولهٔ سلوکی اعتماد نمی‌توان نمود مگر اینکه سالک را علم طریقت حاصل باشد و از پیر عالم پیروی نماید که در این صورت گمراه نخواهد شد. آنگاه حکایتی را در ارتباط با شیخ ابوسعید ابوالخیر و نحوهٔ سلوک عملی و علمی آن عارف بلندپایه نقل می‌نمایند و بدین‌صورت نتیجه‌گیری می‌نمایند که اقتدا به غیر از سالک عالِم موجب ضلالت است.

آنگاه **فقرهٔ ششم** را غرض از علم که همانا عمل است و ثمرهٔ آن این است، آغاز می‌نمایند و در اعمال، اعظم آن التعظیم لأمرالله و الشفقة علی خلق‌الله، می‌شمارند و در تحت تعظیم امرالله تعالی، متابعت از رسول اکرم(ص) را ضروری می‌دانند. بعد از آن به نقل حکایتی در ارتباط با قرائت قرآن بر سر تربت تیمور توسط شخصی و توبیخ او از سوی فقیه وقت... الخ پرداخته، کریمهٔ: «**و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنّم**»، را تفسیر می‌نمایند.

در **فقرهٔ هفتم**، بخش ثانی حدیث مذکور در فقرهٔ دوم را که الشفقة علی خلق‌الله است، مشروح می‌سازند و این صفت را از اوصاف انبیا و اولیا برمی‌شمرند و در این ارتباط حکایتی شیرین و دلنشین را در ارتباط با پدر سبکتکین از کتب میرسلاطین منقول ساخته آن را شاهدی نقلی بر گفتار خویش در این فقره قرار می‌دهند.

فقرهٔ هشتم، در اقسام شفقت علی خلق‌الله و افضل انواع آن است که همانا اشرف صور شفقت «بذل» است که دفعتاً ایجاد سرور در قلوب می‌نماید، و بر این صراط مستقیم آیه کریمه: «**لاتُبطِلوا صَدَ قاتِکم بالمنّ و الأذیٰ**»، را تفسیر می‌نمایند و آنگاه حکایت دو مرد بقّال را در ارتباط با بذل و بخشش عنوان می‌فرماید و این فقره را بدان به پایان می‌برند.

فقرهٔ نهم، را با ذکر این نکته آغازمی‌فرمایندکه شرف انسان به علم و عمل است و مقصد اصلی‌از علم و عمل، حصول کمال انسانی است وبعد ازبسط این سخن حکایتی را در ارتباط با مقام ایراد فرموده، تشابه انسان را با صاحب حکایت تشریح می‌سازند.

در فقرهٔ دهم، اتصاف انسانهای گونه‌گون را به صفات و اسمای الهی تبیین ساخته، انسان کامل را صاحب و واجد و متّصف به اسمای الهیه معرفی می‌فرمایند و آن اتّصاف را کسبی و این دارائی را وَهْبی می‌شمارند. و بر این وزان سخن از استعداد و قابلیت انواع انسانها به میان آورده در آن ارتباط حکایتی را بر نهج تحریر قرار می‌دهند، که هر کسی را قابلیت دارایی برخی از اوصاف و کمالات و... نیست. در پایان رساله که مُعَنْوَن به عنوان «انجام کلام» است، اشارتی در ارتباط با معرفت نفس ناطقه انسانی به ظهور رسانیده، ذکر موت را یکی از فضایل انسانی و مؤثر در کسب کمالات و باعث تقلیل دادن شدت و سکرات موت به وقت آن برمی‌شمارند و رساله با طرح این نکته پایان می‌بخشد.

(۱۱)
نفائس الأرقام

حضرت عارف کامل و محقّق واصل، جناب محمدبن محمود دهدار ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ این رساله راکه در توحید حق ـ جلّ و علا ـ است، در جواب نامهٔ «نور دیدهٔ سیادت و نجابت، میر ابوطالب الحسینی العریضی ـ رحمه‌الله جل جلاله ـ نگاشته‌اند و آن را در «ده رقم» پرداخته و مسمّاة به *نفائس الارقام* فرموده‌اند.

«رقم اوّل» را در بیان ابطال دور بر طریق حکما و «رقم دوم» را در ابطال تسلسل و «رقم سوم» را در بیان برهان سلّم براساس اثبات تناهی ابعاد، که مستلزم تناهی جسم است، قرار داده‌اند. و «رقم چهارم» را در اثبات واجب بر سبیل اندیشه اهل

کلام ساخته و اندیشه‌های مکاتب گوناگون: سوفسطاییه، لاادریه، تناسخیه، نقطویه و طبیعیه را مورد تنقید و بررسی قرار داده‌اند. آنگاه متکلم و صوفی و حکیم مشائی و اشراقی را تعریف نموده، روش اقدمین از اصحاب کلام را در اثبات صانع ـ جلّ و علا ـ عنوان داشته به نقل حکایت عبدالله دیصانی و امام صادق ـ علیه‌السلام ـ تبرّک جسته‌اند. در «رقم پنجم» وجود واجب تعالی را بر طریق اندیشه حکمای الهی اثبات فرموده طریقی را در آن موضوع از بهمنیار منقول می‌سازند. در «رقم ششم»، توحید حق ـ سبحانه ـ را بدور از اندیشهٔ اهل حکمت و کلام و بدون در نظر گرفتن طرق ابطال دور و تسلسل تبیین می‌سازند. در «رقم هفتم» پیرو بیان اثبات واجب تعالی، وحدانیت او را از نظر اهل کلام مورد بررسی و کنکاش قرار می‌دهند و در آن محال بودن توارد دو علّت مستقله را توضیح می‌دهند و بیان می‌دارند که: «لو کان فیهما آلهةٌ إلّا الله لَفَسَدتا...».

در «رقم هشتم» توحید حکمای الهی را از طریق وجوب و امکان و خصوصیات واجب و ممکن بررسی می‌فرمایند. در «رقم نهم» به بیان اندیشهٔ والای اصحاب معرفت در «توحید» پرداخته، عنوان می‌دارد که: اگر عقلای عالم جمع شوند که اثبات وجود یک ذات ممکنه بر صوفیه کنند، نتوانند، چه هم به نور عقل صافی و هم به کشف صحیح، نزد ایشان محقق و ثابت شده که به غیر از ذات واجب‌الوجود، موجودی نیست، و ممکنات فیض و آثار وجود واجبند و وجود ندارند بلکه ظهور و نمود دارند. آنگاه طوایف گوناگون صوفیه را برشمرده، ایشان را به دو گروه اصلی تقسیم می‌فرمایند که عبارتند از: اهل معاملات و اهل حقایق. و از طایفه نخستین، ابوطالب مکی ـ صاحب *قُوت‌القلوب* ـ و غزالی و سهروردی را نام می‌برند و از دستهٔ دوم، حضرت محی‌الدین ابن عربی صاحب *فصوص‌الحکم* ـ قدس‌الله سره ـ و تابعین وی را یاد می‌کنند. و بعد از آن با اشاره به مراسله‌ای که بین جنابان ابوسعید ابی‌الخیر و پورسینا واقع شده است، کلام را در باب مذکور بسط می‌دهند. و در «رقم دهم»، که بخش آخرین این رساله است، در اتحاد و کیفیت ادراک آن و امکان و

وجوب و امتناع و وجود که مقُول بالتشکیک است و اینکه ممکنات ماهیات موجوده‌اند که وجود آنها زاید بر ماهیت آنان است و رفع شبهات پیرامون آن پرداخته، رساله را با یک رباعی از خواجه طوسی ـ رحمه‌الله ـ به پایان می‌برند.

۱

رسالهٔ اشراق النیّرین

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله ربّ العالمین حمداً ینبغی لعظمته و عزّ جلاله
والصلوة علی رحمته العامة محمدٍ صلوةً[1] تکون اداءً لعظیم حقّه و شکراً لجزیل نواله
و علی آله المخصوصین بمکاشفة اسرار کماله و صحبه الفائزین بمطالعة انوار جماله.

بعد از تمهید اساس شکر و سپاس بی‌قیاس، چنین گوید سالک بادیهٔ هوس‌فرسایی، و پیمانه‌کش بادهٔ بادپیمایی[2]، تاجر مایهٔ خسران، خریدار کالای پژمان، بی‌هنر پرعیب، پا در دامان سر در جیب، رهین وام کردار[3]، گرفتار دام گفتار، محمدبن محمود، الملقب بدهدار ــ عفی‌الله تعالی عنهما ــ که چون به وساطت خامی خامه، گاهی عدولِ محکمهٔ نامه بر امتیاز این نااهل از اکثر اهلِ اسواق و عامه، شهادتی می‌دادند و خال قال بر جمال شاهد آمال این محروم بزم حال می‌نهادند، خواست[4] که چراغ سها در محفلِ آفتاب برافروزد و جامهٔ نسبتی بر قامت عدم استقامتش دوزد، و از خزف‌ریزه‌ای که از ساحل دریای فیض اهلِ فضل و دانش فراهم آورده، چندی به رسم مقلدان قلادهٔ گردن استعدادش کرده، خود را در معرض قبول خاطرها درآورد، دو سه حرفی از کلام کبار به منصهٔ استحضار[5] ظاهر

---

۱. مج: صلوةالله تکون.
۲. اساس: بادپیمائی.
۳. اساس: وام کرادار.
۴. مج: خواست که دو سه حرفی از کلام.
۵. مج: به منصه اظهار آورد.

ساخته، رجاء واثق است که عدم ردّ آن مظنهٔ قبول آید نزد همگنان علی‌الخصوص مرآن مضمون راکه منسوب باشد به اهل معارف و حقایق و از جملهٔ اسرار و دقایق. و این رساله که مندرجاتش روشنی‌بخش دیدهٔ ذوق است و چاشنی‌افزای جان شوق، موسوم آمد به *اشراق‌النیّرین*. چه در این دو[1] نیّر از افق سرایر طلوع می‌نماید: یکی در اظهار شمّه[ای] از تطابق آفاق و انفس، و دیگر در اِشعار به تولّد ثانی به طریق تلویح به مضمونِ[2] کلام روح‌افزای حضرت مسیح ـ علی نبینا و آله علیه الصلوة والسلام ـ که فرمود‌ه: «لن یلجَ ملکوت السمواتِ مَن لم‌یُولد مرّتین»[3].

و پیش از ظهور نیّرین اشراقی تابان می‌شود که نورش ساطع آید بر تصحیح کیفیت ادراک انسانی و تصریح بر ذوقیات توحید به ادلهٔ وجدانی. امیدواری به کرم جبلی اهل فضل و افضال چنان است که به نظر «لا تَنظُر إلی مَن قال، اُنظر إلی ما قال» مطالعه نمایند و نقش خطا و سهو که احاطهٔ قایل کرده بر لوح ضمیر حق‌پذیر نیندازند[4] و التزام اجمال در کلام، از جملهٔ رعایت حق‌الاداء شمارند، و عدم بسط و تفصیل را از واجبات مقام انگارند[5] که غرض، وسیلهٔ قبول جستن است؛ والله یقول الحق و هو یهدی السبیل.

اشراق در[6] تصحیح کیفیت ادراک

بدان ـ ایدکَ‌الله تعالی[7] بدرک الحقائق ـ که طالب شیء را تا از آن شیء نشانی همراه نباشد، طلب نکند؛ و این است معنی آنکه می‌گویند که طلب مجهول مطلق، مُحال است. و چون نشانی همراه داشته باشد، اگر طلب همان نشان کند، البته[8] تحصیل حاصل گردد و اگر طلب نشانی دیگر کند، نقل سخن به آن نشان کرده. می‌گوییم که از آن نشان هیچ نشانی دارد یا نه؟ اگر ندارد[9]، طلب مُحال و اگر دارد،

---

۱. مج: چه این از افق.
۲. اساس: مضمون.
۳. *نفائس الفنون*، ج ۲، ص ۷۵؛ *اسفار*، ج ۸، ص ۳۰۷.
۴. اساس و مج: نه‌اندازید.
۵. مج: انگارند والله...
۶. مج: در کیفیت تصحیح ادراک.
۷. مج: فی الدارین بدرکه الحقائق.
۸. اساس «البته» و «... گرده» ندارد.
۹. مج: اگر دارد طلب محال و اگر ندارد تردید.

تردید سابق عود نماید. پس یا تحصیلِ حاصل شود یا طلبِ مجهولِ مطلق؛ و هر دو مُحال. و از اینجا افلاطون گفته که «العلم تذکر»؛ یعنی، دانش با یادآوردن است؛ چنانچه در *تحصیل*[1] بهمنیار مذکور است. و این سخن مناسب[2] بعضی اقوال صوفیه است؛ چنانچه امام حجةالاسلام ابوحامد محمد الغزالی ـ رحمه‌الله تعالی ـ در رسالهٔ *تعدیدالعلوم* می‌فرماید که «تمام علوم مرکوز و بالقوه است در جمیع نفوس و نفوس انسانی همه قابل جمیع علومند و اگر فوت می‌شود حظّ نفس از علوم به واسطهٔ امری است که از خارج طاری می‌شود.» و باز می‌فرماید که «بدانکه نفس عالم بود و دانا در اوّلِ فطرت و صافی و روشن بود در ابتدای اختراع. و موجب نادانی او بیماری است که او را به واسطهٔ صحبت جسد کثیف و ماندن در این منزل تاریک مکدّر به‌هم رسیده و به‌درستی که به تعلیم گرفتن طلب ایجاد علم معدوم یا پدیدآوردن علم نابود نمی‌کند، بلکه علم اصلی غریزی به سبب مرض از او فوت شده و محتاج است به تعلیم تا آن باز یادش آید.» و می‌فرماید که «ولیس التعلّم الّا رجوع النفس الی جوهرها[3] لاخراج ما فی ضمیرها الی الفعل طلباً لتکمیل ذاتها و نیل سعاداتها. از این کلام ظاهر می‌شود که طلب همین اخراج مابالقوه است به فعل؛ چنانچه صوفیه ـ قدّس‌الله تعالی اسرارهم ـ می‌فرمایند که «طلب، تفصیلِ بعد از اجمال است و ترقی از علم به عین.» و نزد بعضی تحصیل علم ثابت است[4]. پس اگر از مطلب نشانیِ مجمل با طالب نباشد، تفصیل آن را طلب نکند. و این است معنی آنکه گفته‌اند که معرفت مر انسان را فطری است. «عَلَّمَ الإنسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ»[5]. چه در این نشئهٔ وجود جز انسان را این کار نیفتاده که در پی این طلب است و ریاضات می‌کشد و هر لحظه بیشتر می‌جوید «وَ قُلْ رَبِّ زِدنی»[6]. و از این جهت که با طالب نشانیِ اجمالی[7] است، گفته‌اند که از خود می‌باید جست. چه هرچند زیاده جوید از نفس خود بیرون نمی‌یابد و عارف نفس خود می‌شود. زیراکه ذات متعالی از لوث

۱. بنگرید به: *التحصیل*: فصل پانزدهم از مقالت چهارم.
۲. مج: می‌بایست.
۳. مج: جوهره.
۴. اساس: ثانی است.
۵. علق، ۶.
۶. طه، ۱۱۵.
۷. اساس: اجمال است.

عرفان انسانی مقدس است.

هرچه پیش تو بیش از آن ره نیست غـایت عـلم تـوست، الله نـیست

پس همیشه انسان در جمیع مراتب طالب معرفت نفس خود است. پس ادراک عبارت است از تجلّی نفس دانا بر دانا. و این موجب حصول استعداد معرفت ربّ است. و معرفت ربّ بی‌عنوان عرفان است. العجز عن درك‌الادراكِ ادارک[۱].

گویند که سلطان العارفین ابویزید بسطامی را ـ قدس‌سره ـ چون دست طلب گریبان شوق گرفت، به هرکس که می‌رسید، می‌گفت که درد مرا هیچ درمانی داری؟ تا روزی عربی او را گفت که درمان از همان راه بطلب که درد آمد. پس سر به جیب فرو برد و در پی نشان افتاد تا رسید به آنچه رسید. و چون این طلب مخصوص انسان است بحسب نفس‌الامر و غیر انسان همگی طالب نشئهٔ انسانی است، پس تواند بود که امانت الهی را به وجهی از تأویل عبارت از همین مجملی دانند که منشأ طلب تفصیل است. و نسبت این مجمل به طالبان، نسبت شاهد است به مرایای متنوعه که در هر آیینه بحسب استعداد آن متعیّن به تعین خاص می‌نماید. لهذا در بعضی عقل، حاصلِ آن است، و در بعضی عشق، و در بعضی از غیر اینها. و منشأ اختلاف ذوی‌العقول همین است و این به مثالی روشن گردد.

بدان که جمیع[۱] افراد عقلا، طلب معرفت وجود انسان که حقیقت نوعیه است، و طبیعت کلیهٔ افراد خود کرده‌اند و هر طایفه‌ای حسبِ استعداد خود خبری داده‌اند.[۲] اما جمهور علماء گفته‌اند[۳] که کلیات طبیعیه، کـه انسـان یکـی از آن جـمله است، موجود خارجی بحسب کلیت نیستند و امری معقول و منتزع عقلی‌اند که عقل چون اشتراک میان افراد در بعضی اوصاف می‌یابد، امری مشترک شامل از آن افراد انتزاع می‌کند و آن را کلی طبیعی و حقیقت نوعیه می‌گوید و وجود این امر در خارج عین وجود افراد است. یعنی، انسان را که موجود خارجی می‌گویند، این معنی دارد که زید و عمرو و احمد و محمود موجودند در خارج. پس معنیِ موجود بودن انسان،

۱. مج: افراد جمیع عقلا.
۲. اساس: دادند.
۳. اساس: گفتند

موجود بودن افراد است.

و اما حکما گفته‌اند[1] که ما امری می‌یابیم که مشترک است میان زید و عمرو و سایر افراد انسان که آن امر مشترک میان زید و فرس و بَقَرنیست و آن امرِ معروض، تشخّص زیدی و عمروی است، و این امر نمی‌تواند بود که منتزع عقلی و همین محضِ اعتبار عقلِ ما باشد بلکه بی‌آنکه عقل ما اعتبار کند، این امر مشترک از افراد مدرَک می‌شود در خارج، و این وجود خارجی است، غایتش وجودی منفرد از وجود افراد ندارد بلکه به عین وجود افراد موجود است. پس دو موجود است به یک وجود. پس نزد حکما، انسان کلی در خارج موجود است به عین وجود افراد، نه به وجودی مغایر وجود افراد.

و اما صوفیه، که خلاصهٔ افرادند، می‌گویند که زید و عمرو و سایر افراد نوع موجود به وجود حقیقت نوعیه‌اند و احکام و خطاب و جز امثال اینها، همه نسبت به آن حقیقت انسانیه دارد که در خارج موجود است، و وجود زید و عمرو، وجود انسان است، و زیدیت و عمرویت تشخّصات و تعیّنات حقیقت انسانیت[2] و زید موجود است، این معنی دارد که انسان به آن تشخّص خاص موجود است، پس در خارج موجود نیست الّا انسان؛ و این افراد مظاهر و تعیّنات انسان است؛ مثلِ آنکه شخصی در چند آینه به یکدفعه جلوه کند، پس بحسب استعداد هر آینه عکسی خاص خواهد نمود و آن شخص به حال وحدت خود باقی است و اوست که در همهٔ آیینه[ها] نمودار شده و آن مغایرتی که میان صور منطبعه در مرایاست، از خصوصیت آیینه است. «وَ قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلیٰ شاکِلَتِهِ فَرَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهدیٰ سَبیلاً»[3]. اکنون از این مثال ظاهر شد که یک فرد علم که عبارت است از دانستن وجود حقیقت نوعیه از هر طایفه به حسب استعداد فطری ایشان به نوعی از قوه به فعل آمده و این اصلحِ[4] مثال است برای قول صوفیه؛ والله اعلم.

---

۱. اساس: گفتند.
۲. مج: انسانی است.
۳. اسراء، ۸۵.
۴. اساس و مج: یصلح.

و جمیع افراد انسانی فی‌الحقیقه اخراج ما بالقوه می‌کنند به فعل. نهایتش بعضی آنچه بالقوهٔ نفس ایشان است، نظر به نفس ایشان به فعل می‌آورند؛ چون اقسام دانشوران. و بعضی آنچه بالقوه در نفس ایشان است، نظر به باقیِ موجودات به فعل می‌آورند؛ چون اهل صنعتها و حرفتها که به اختراع و تعلیم اقسام کمالات وجودی از قوه به فعل آورده و می‌آورند. چه کمالات را نهایت نیست، خصوصاً کمالات نفس انسانی.

ای بـرادر بـی‌نهایت درگـهی است   با هر آنچه[1] می‌رسی بر وی مایست

و بیرون آوردن کمالات باقی موجودات از قوه به فعل نیز از جمله کمالات نفس انسانی است. پس هرکس در هر کار که هست، کمالات نفس خود را ظاهر می‌سازد و حدیث شریف حضرت رسالت پناه محمّدی ـ صلی‌الله علیه وسلم ـ که «من اَخلص للّه اربعین صباحاً ظهرتْ یَنابیعَ الحِکمة من قلبه علی لسانه[2][۲]؛ دلیل کافی بر این مطلب است که علم خروج از قوه به فعل است. و از امام العالم و سرّالانبیاء و منبع‌العلوم و قائدالاولیاء، علی‌ابن ابی‌طالب ـ علیه‌السلام ـ مروی است که «لیس‌العلم فی السماء فینزل الیکم ولا فی تخوم الارض فیخرج لکم و لکن العلم مجبول[3] فی قلوبکم تأدبوا بآداب الروحانیین یظهر لکم.»[4] مفاد این کلام سعادت فرجام این است که نیست علم در آسمان تا به سوی شما فرود آید، و نه در نهایتهای زمین است تا از برای شما بیرون آید، بلکه علم مجبول و مرکوز است در دلهای شما؛ پس شما به آداب روحانیان، متأدب شوید تا از دلهای[5] شما بیرون آید و بر شما ظاهر شود. و مراد از تأدّب به آداب روحانیین، مغلوب ساختن لوازم جسمانی است؛ والله اعلم.

اکنون چون کیفیت ادراک معلوم شد، بدان که اجلِّ مطالبِ جمیع طوایف،

---

۱. مج: تا هر آنچه می‌روی بالله ما نیست.
۲. *احیاء العلوم*، ج ۲، ص ۲۵۶، حاشیه. *جامع الاخبار*، ص ۹۴. *اخلاق محتشمی*، ص ۵.
۳. مج و اساس و رضوی: مجعول ولیک در *المحجّة البیضاء* «مجبول» آمده است و بر این اساس تصحیح شد.
۴. *کلمات مکنونه*، فیض، ص ۲۴۸. *قرّة العیون*، ص ۴۲۹.
۵. اساس: از دلهای شما بر شما.

مسئلهٔ توحید است و جمعی که به عشق اخراج مابالقوه می‌کنند، ایشان بدون توحیدِ حالی قرار نمی‌گیرند. و توحید حالی آن است که توحید، حالِ موحد شود؛ و نشانهٔ آن توحید این است که موحّد را از موحّد بازمی‌گیرد؛ چنانکه امام الموحّدین را در نماز چنان باز گرفتند که بدن مبارکش شکافتند و پیکان که در جنگ احد در بدنش نشسته بود، برآوردند و اصلاً شعور به آن نداشت. اما جمعی که به عقل در کارند، به طریق استدلال عقلی قناعت کرده‌اند و از آن میان محققان ایشان ذوقیات عقلی و وجدانیات را اصلی عظیم می‌دانند در این باب که به فطرت اقرب است؛ و اگرچه به استدلال عقلی و براهین منطقی نتوانند که آن ذوقیات را بیان کنند. چه ورای علمی که از استدلال حاصل می‌شود، علمی دیگر هست که از وجدانیات حصول می‌یابد که عندالادراک جمیع مشاعر صاحب آن علم، اقرار و تصدیق به آن علم دارند و نفسشان اطمینان می‌یابد؛ چنانچه رئیس‌الحکماء شیخ ابوعلی‌بن سینا از سلطان الطریقه، شیخ ابوسعید ابی‌الخیر ـ قدس‌سره ـ پرسید که: بم عرفت الرب؟ جواب فرمود که بواردات ترد علی القلب، واللسان عاجز عن بیانه. شیخ ابوعلی این جواب را مسلّم داشت و ساکت شد[۳]. چه، صاحب ذوقیات و وجدانیات بود، و در کتب قوم از این ادلهٔ ذوقی مذکور هست. و این عدیم‌الاستطاعه چند کلمه از آنچه به طریق طوطی فراگرفته، به جهت اثبات نسبت در معرض اظهار درمی‌آورد؛ و بالله التوفیق.

بدان[۱] ـ سَتَرالله لک وجه التقلید و کشف لک جمال التحقیق ـ که منشأ تعلّق شعور به شیء وجود است و انکار مسبوق به شعور است و شعورِ به شعور ضروری نیست و عقل سلیم را همین‌قدر کافی است؛ والله اعلم. در نشئهٔ وجود به نحوی از انحاء حرکتٌ مّایی[۲] هست، پس هستی واجب تعالی ثابت است کثرت منتظمه هست، پس واجب[۳] حقیقی هست. صدق امکان حدوث ذاتی است که ملازم صدق قدیم بالذات است. عقل سلیم بعد از درک معنی امکان، البته فرض وجوه

---

۱. مج: استرالله. ۲. اساس: ثانی

۳. اساس: واحد

ممکن می‌تواند کرد؛ پس او را به دلیل بر وجود واجب حاجت نیست. طلب دلیل بر وجود واجب، متفرع است بر غفلت از وجود خود، و این غفلت ناشی است از غیر حقیقی بودن موجودیت غافل که مثبت وجود موجود حقیقی است. جستن شیء عین دریافت آن است و جویا را چیزی دیگر در کار است و پندارد که جویای دریافت است «عَلَّمَ‌الانسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ»[1]. تعلیم ازلی است. کافران از سنگ و چوب خدا را می‌جویند، کاش از طلب خود بجستندی تا بیافتندی که یافته را گم می‌کنند و می‌پندارند که گم شده را می‌خواهند که بیابند. مفهوم طلب بعد از ادراک دلیلی است روشن بر تحقق مطلب نزد تحقق. و طلب شیخ ابوسعید ابوالخیر ــ قدس‌سره ــ در جواب سوخته[ای] که از درد نایافت سؤال کرده بود، فرمود که نه با دوستان خودت همنشینی کرده[ای] که یاد او می‌کنی و نام او می‌بری. دیگر بر صاحب هوش پوشیده نیست که هرگاه یاد کسی یا چیزی می‌کند، البته توجهی خاص از دل خود به سوی آن می‌یابد. نمی‌دانیم که هرگاه یاد حق تعالی می‌کنند، به هر عنوان که باشد، آیا از دل خود هیچ توجهی مطلق از جهات [و] معرّا از کیفیات می‌یابد یا نه؟ و اکابر فرموده‌اند که تا خدا یاد بنده نکند، بنده یاد خدا نمی‌کند. «وَ لَذِکْرُاللهِ اَکْبَر»[2]. زهی دلیل در لباس موعظه. «واللهُ یَهدی مَنْ یَشاء»[3].

مقرر عقلاست که نفس‌الامر اعمّ است از ذهن و خارج. پس معقولات ذهنیه نفس‌الامری باشد و از جمله امور نفس‌الامریه این است که هرچه موجود است ــ در هر ظرف که باشد ــ البته به وجود موجود است الاّ وجود که به نفس ذات خود موجود است. و شکی نیست در اینکه هرچه به خود موجود باشد، تحقق او اقویٰ است از آنچه به دیگری موجود باشد بلکه تحقق آن راست که به خود موجود است. چه آنکه به غیر موجود است، نظر به ذات خود تحقق ندارد و وجود اگرچه نزد اهلِ عقل امری است اعتباری [و] منتزع عقلی و حقایق اشیاء امور متحققهٔ ثابته و تحقق این حقایق ثابته به آن امر اعتباری است که معنیی است عام محیط بر جمیع

---

۱. علق، ۶ ۲. عنکبوت، ۴۶
۳. بقره، ۱۱۳

حقایق موجود، اما نزد اهل توحید و تحقیق این امر عام را حقیقتی است که ذات واجب تعالی است و اوّل مظاهر کلیه آن ذات مقدس همین وجود منبسط است که به «نفس الرحمن» [۴] از آن تعبیر می‌کنند. و چون آن ذات مطلق که حقیقت وجود است[1]، واحد حقیقی است پس از جهت وحدت از او صادر نشود الّا شیء واحد، و نام این شیء واحد نزد اهل شرع، حقیقت محمدی است و نزد حکما، عقل کل و نزد صوفیه، وجود عام فایض بر ماهیات ممکنه؛ و چون آن ذات حقیقت این وجود عام است پس برای تفهیم این معنی اطلاق اسم وجود مطلق بر آن ذات می‌کنند. و مراد به مطلق، اینجا همان است که به اصطلاح علما و حکما آن را لا بشرط [۵] می‌گویند. یعنی نه به اطلاق فراگرفته باشند و نه به قید. و انبساط این وجود عام از آن ذات حقیقی مر حقایق ممکنه را، مثال انبساط نور شمس است بر جرم قمر. پس به وجود حق موجود باشد؛ چنانچه قمر به نور شمس روشن است و هیچ محذور نه. و این عموم و خصوصی که در مراتب وجود است[2]، هم مراتب ظهور وجود حقیقی است که قیوم موجودات است و وجود عام، ظلِّ وجود حقیقی است و ممکنات محل ظهور آن [۶] ظلّ. «اَلَمْ تَرَ اِلیٰ رَبِّكَ كَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ»[3].

چون بدانستی که ظلّ کیستی　　فارغی گر مُردی و گر زیستی

و صلّی الله علی محمّد وآله اجمعین.

نیّر اول

در اظهار شمه [ای] از مطابقهٔ نسخهٔ انسانی با نسخهٔ وجود

قال‌الله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»[4]. کلمهٔ «واو» دلالت[5] بر جمعیت می‌کند، مشعر بر آنکه هرچه در آفاق باشد، همان در انفس باشد اما هرجا به تعینی

۱. اساس: «واحد حقیقی است» را ندارد.
۲. اساس: همه مراتب وجود است، همه مراتب ظهور وجود حقیقی است.
۳. فرقان، ۴۶　　۴. فصّلت، ۵۴
۵. مج و اساس: کلمه اولاً دلالت. رضوی: کلمهٔ واو.

که قابلیت محل مخصص آن شود. چه شیء واحد چون در ظرف وجود ظهور یابد، موجود خواهد بود و چون در آیینهٔ علم چهره نماید، معلوم. اکنون بدان ـ نوّرالله قلبك بنور التصدیق ـ که اکبر و اجلّ[1] آیات در عالم شهادت، که عالم آثار و افعال الهی است، افاضهٔ وجود است بر اعیان موجودات. زیرا که این افاضه امری است بی‌کیف و عقل از ادراک آن عاجز. چه کیف و وضع و امثال اینها، از جمله اعراض ممکنه‌اند. پس اگر با فعل خدا ـ که ایجاد است ـ کیفی یا وضعی باشد، آن کیف و وضع محتاج به ایجادی خواهد بود و این ایجاد نیز اگر متکیّف باشد، تسلسل[2] و مُحال. پس البته منتهی می‌شود به فعل غیر متکیّف که افاضهٔ وجود است بر قوابل امکانی مطلقاً که این افاضه را رحمت امتنانی و وجود عام و نفس الرحمان می‌گویند. و در این مرتبهٔ افاضه، جمیع ممکنات دفعتاً واحده از کتم عَدَم بیرون می‌آیند و باز در مرتبهٔ ثانی ـ که وجود خاص و رحمت رحیمی[3] است ـ به این وجود مشهود موجود می‌شوند، و این ممکنات موجوده اگرچه بحسب جزئیات غیرمتناهی است اما به حسب کلیات متناهی است و به یک اعتبار وجود را منحصر در پنج مرتبه داشته‌اند و آن را «عوالم خمس» و «حضرات[4] خمسه» [۷] می‌گویند؛ چنانچه قدوهٔ قائلان به وحدت وجود، شیخ محی‌الدین‌بن عربی ـ قدس‌سره ـ می‌فرماید که:

اقول و روح‌القدس ینفث فی نفسی فانّ وجود الحق فی عدد خمس[5]

و به اعتبار دیگر چهل مرتبه قرار داده‌اند؛ چنانچه قدوة‌الاولیاء المحققین، شیخ عبدالکریم گیلانی در رسالهٔ *مراتب الوجود* ذکر کرده. و به اعتبار دیگر بیست و هشت مرتبه، معین داشته‌اند؛ چنانچه در *جام جهان‌نمای* شیخ مغربی است و به تفصیل در آن رساله در دایرهٔ ثانی نوشته و این شامل همه است. و چون مرتبهٔ اوّل که تعین مطلق شامل جمیع تعیّنات است و وجود عام مفاض آن را نفس‌الرحمان نام است،

---

۱. مج و رضوی: اعجب آیات.
۲. مج: تعلل.
۳. مج: رحمت رحیم.
۴. مج: عوالم خمسه خوانند و حضرت خمسه گویند.
۵. در آثاری چون *فصوص الحکم* و فتوحات مکیه ـ تصحیح عثمان یحیی ـ به نظر نرسید.

پس باقی مراتب که تعیّنات آن تعین مطلقند، حروف و کلمات و کلام الهی باشند؛ چنانچه در قرآن مجید فرموده که: «قُلْ لَوْ کٰانَ اَلْبَحْرُ مِدٰاداً لِکَلِمٰاتِ رَبِّی»[1]. و نیز حضرت عیسی ـ علیه‌السلام ـ را کلمه خوانده که: «و کَلِمَتُهُ أَلْقٰاهٰا إِلیٰ مَرْیَمَ»[2]. و حضرت امیرالمؤمنین علی ـ علیه‌السلام ـ فرموده که «أنا کلام الله الناطق»[3]. پس موجودات کلمات اللهاند، به معنی اعم. یعنی، هرچه به آن تکلم کنند از حروف و کلام و کلمه.[4] اکنون نسخهٔ این[5] آیهٔ آفاقی که افاضهٔ وجود است ـ چنانچه اکابر اولیاء بیان فرموده‌اند ـ در انفس ظهور تکلم است از انسان. و بیان این چنان است که همچنان که اوّل ظهوری که از ذات مقدس حق‌تعالی می‌شود حبّ ذاتی است مر تجلی اسمائی را که: «فاحببت ان اعرف»[6]. و این حُبّ را ارادهٔ اوّل نیز می‌گویند؛ همچنین اوّل چیزی که از روح انسانی نزد تکلم ـ که نسخهٔ ایجاد است ـ ظاهر می‌شود، اراده است و چون وجود عام اثری است[7] فایض از ذات مقدس که متعین می‌شود[8] به صور حقایق ممکنه، نسخهٔ آن در انسان دم اوست که اثر روح است که فایض می‌شود از روح و متعین می‌شود به صور الفاظ. و چون هر حقیقتی از حقائق ممکنه که فیض وجود بر او تابد[9]، اوّل در مرتبهٔ تجرد، که عالم عقول و ارواح است، متعین می‌شود و باز در عالم مثال صورت می‌یابد و بر طبق آن صورت در عالم جسمانی موجود می‌شود، همچنین معانی و مضامین که در روح[10] انسان مندرج است و به منزلهٔ حقایق ممکنه است که در علم الهی مندرج است، اوّل در ذهن متعین می‌شود و امتیاز معنوی می‌یابد که نسخهٔ عالم تجرّد است، و چون مضمونی معین و مسئلهٔ ممتاز در علم شد[11]، باز در عالم خیال ـ که نسخهٔ عالم مثال است ـ

---

۱. کهف، ۱۱۰ ۲. نساء، ۱۷۲

۳. حدیقة الشیعة، ص ۲۶۹. *مجالس المؤمنین*، ج ۱، ص ۷.

۴. اساس «یعنی، ... و کلمه» را ندارد. ۵. مج: اکنون این نسخه این.

۶. کنت کنزاً مخفیاًفاحببت ... *کامل بهایی*، ج ۱، ص ۳۴. *جامع الاسرار*، ص ۱۰۲. *بحارالانوار*، ج ۸۷، ص ۳۴۴. ۷. مج: اثر ایشان.

۸. مج: متعین می‌شود به صور الفاظ و چون. ۹. اساس: بر آدمی تابد.

۱۰. مج: روح ایشان.

۱۱. مج: در علم نشد باز در عالم خیال تعین یافته به عالم تلفظ.

صورت لفظی او متعین می‌شود و بر طبق آن صورت که در خیال تعیین یافته، به عالم تلفظ ـ که نسخهٔ عالم تجسم است ـ درمی‌آید. و همچنان که در آمدن فرد ممکن به این وجود جسمانی به این طور است که ابتدا وجود عام ـ که نفس الرحمان است ـ به مراتب بیست و هشتگانهٔ کلیهٔ وجودی متعین و متقرر شده، ثانی‌الحال به جهت وجود خاص هر فردی بر آن مراتب کلاً أو بعضاً بحسب استعداد آن فرد گذر کرده، به عالم ترکیب آمده، آن ممکن را به وجود می‌آورد، همچنین نفس انسانی به مخارج بیست و هشتگانهٔ حروف که نسخهٔ آن بیست و هشت مرتبهٔ وجودی عالم است، ابتدا متعین شده در نفس متقرر گشته، ثانی‌الحال بر آن مراتب کلاً أو بعضاً بحسب استعداد آن معنی گذشته آن فرد معنی را ـ که نسخهٔ فرد ممکن است ـ به عالم ترکیب لفظی درمی‌آورد. همچنانچه آثار بر وجود افراد ممکنات مترتب است، کذلک بر کلمات و الفاظ انسانی آثار مترتب است و حسن و قبح و ثبات و زوال و دوام و انعدام و جمیع نسب و اضافات بر آن قیاس. و همچنانچه موجودات عالم ترکیب سیری و دوری می‌کنند و باز به اصل خود راجع می‌شوند، الفاظ نیز باز از راه دست به خط و باصره و حسّ مشترک دور کرده به روح باز می‌رسد، یا از راه سامعه. و همینقدر اشاره کافی است آن را که فهم صافی است. و چون این مطابقه را کسی دریافت، ایجاد را درمی‌یابد به قدر وسع و پی به معنی امر «كُنْ» می‌برد؛ «واللهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ»[1].

و چون گفته شد که مخارج حروف، نسخهٔ مراتب بیست و هشتگانهٔ وجود است، تلویحی بر مطابقهٔ آن ضروری است؛ وبالله التوفیق.

بدان ـ رزقك‌الله تعالی وایانا العلم النافع ـ که حق ـ سبحانه و تعالی ـ را در تجلی خودبه‌خود تعینی است مطلق که جمیع تعینات و اعتبارات و نسب و اضافات وصفی و اسمی و فعلی در آن مندرج و مستهلک است که اکابر از تعین، تعبیر به هویت غیبیهٔ واحدیه بر جمع و امثال این می‌کنند و نزد محققان، نقطه اشاره به این مرتبه است. و نسخهٔ این تعیّن در نفس انسانی منشأ امتداد دَم است از مرکز

---

۱. بقره، ۲۱۳.

قلب و از نسخهٔ این مرتبه درعالم جسم به مرکز و در عالم روح به مقام محمّدی(ص) که مقام شفاعت و مقام محمود است و در عالم عقل به ظهور ذاتی و در عالم شکل که خط نسخهٔ آن است به نقطه و در عالم ترکیب به جزء لایتجزیٰ خبر می دهند؛ والله اعلم.

و این تجلی[1] و تعین را نسبت با سایر تعینات، نسبت حقیقیّهٔ نوعیه است با افراد، و فرد اوّل این تعین عندالظهور وجود عام است ک نسخهٔ آن امتداد نفس است و در عالم حروف الف است. پس نسبت وجود عام به مرتبهٔ هویت غیبیه، نسبت الف باشد با نقطه و این اشاره باشد به وجود عام و حقیقتش امتداد نفس، و نسبتِ الف ــکه امتداد نفس است ــ به آن نقطهٔ قلبی ــکه مبدأ این امتداد است ــ نسبت وجود عام باشد به هویت غیبیه و این وجود عام تعینی است مقید به اطلاق؛ لهذا قبول هیچ تعیّن در نفس مرتبه خود نمی‌کند. همچنین الف را تعیّن است در حد ذات خود که قبول هیچ تعیّن حرکتی و نقطوی نمی‌کند. و از اینجاست که متحرک را همزه نام است نه الف. و همچنانکه جمیع تعینات به این تعین اوّل ــکه وجود منبسط است ــ قایم است و همه تعیّن این تعیّنند، جمیع حروف به الف قایم است؛ هم از آن جهت که جمیع حروف تعیّنات شکلی شکل الفند و هم از این جهت که‌الف مرکز جمیع حروف است؛ چنانچه در بعضی عندالتلفظ ظاهر است؛ مثل باء، تاء، ثاء. و در بعضی حروف مرکز است؛ مثل الف که لام مرکز اوست و الف مرکز لام و جیم و عین و سین و یا مرکز ایشان‌است و الف مرکز یاء. و همچنانکه اشیاء به وجود تعلّق می‌گیرند، اما وجود با هیچ چیز قبول تعلق ندارد، همچنین حروف به الف متصل می شوند، اما الف به هیچ حروف متصل نمی‌شود. و دیگر مناسبات بسیار است. و اگر کسی خواهد که فی‌الجمله از حقیقت الف آگاهی یابد، رسالهٔ *سواطع* شیخ علاءالدوله سمنانی ــقدس سره ــ [را] مطالعه نماید که شمه[ای] آنجا ذکر فرموده [است]. و از حضرت امام الموحدین، ساقی کوثر، مروی است که: «الالف یشار بها الی الذات الاحدیة». و اینجا اشارتی است و افراد البشاره که حقیقت

---

۱. مج: تجلی العین.

الف وجود عام است. و همچنانچه به وجود عام اشاره به ذات مطلق می‌شود، به امتداد نفس، اشاره به وجود روح در بدن می‌شود. «آن کس است اهل بشارت که اشارت داند.»

دیگر همچنانچه ظهور تعیّن اوّل در این وجود جسمانی در انسان است و حدیث شریف [۶] «اوّل ما خلق روحی»[۱]؛ اشاره بدان، کذلک ظهور الف در عالم اسمای حروف، به لام است و از اینجا نام الف را در حروف به لام الف مقرر فرموده‌اند و این چند وجه دارد:

اوّل آنکه لام را با انسان مشابهتی است خاص. از این جهت که انسان جامع است و لام جامع اما جامعیت انسان مشهور است و احتیاج به ذکر آن نیست، و اما جامعیت لام این است که در وجود او دو حرکت است که از انبساط آن جمیع آثار و افعال تحقق می‌یابد: اوّل حرکت مستدیر، دوّم حرکت مستطیل، که شکل اسم‌الله جامع آن است. زیرا که الف، که حرکت مستطیل است، و هاء که حرکت مستدیر است، در اوّل و آخر اسم‌الله هست، و لام که جامع هر دو حرکت است در وسط آن. چه مرتبهٔ جامعه متوسطه است. «کُنْتُمْ أُمَّةً وَسَطاً». اما حرکت مستدیر حقیقتش آن است که هرگاه که نقطهٔ ذاتیه تلمّع[۲] کند در عالم ظهور، البته بر دور آن دایره از نور ارتسام می‌یابد به نوعی که اگر آن تلمّع پیوسته شود و دایره بر دایره افزاید[۳]، شکل کره مرتسم شود که آن نقطه مرکزش باشد و دایرهٔ اول محیطش و فیه ما فیه. و این دایره مرتبه اجمال است و صورت تعیّن اوّل و مصمت است که چون آن را به واسطهٔ ایجاد و اظهار نقاط مندرجهٔ آن تعینات است و حقایق اشیاء و اعیان ثابته افتتاح بخشند، نقطه از آن دایره به جانب مرکز آن مایل خواهد شد. چه غیر این صورت ممکن نیست. لهذا نور نفس کلی بر مرکز عالم می‌تابد. فَهِمَ مَنْ فَهِمَ. و چون نقطه از محیط دایره در وسط آن دایره افتد شکل نون است، و سرّ سورهٔ نون که قسم بدان[۴] در کلام مجید واقع است، فی‌الجمله از اینجا بر خبیر منکشف می‌شود. اکنون

---

۱. علم‌الیقین، فیض، ص ۱۵۵.

۲. مج: تلمیع. همچنین در جملهٔ بعدی.

۳. مج: افزاید که حقیقت اشیاء و اعیان ثابته.

۴. مج: که بدان قسم یاد فرمود واقع است.

اینجا آن حرکت مستطیل را که عبارت است از سیر نقطهٔ محیط به مرکز، یا از مرکز به محیط، هرگاه که جمع کنیم با آن حرکت مستدیر که افتتاح یافته و حرکت مستطیل از آن متحقق شده، شکل لام از آن حاصل می‌شود. پس لام جامع حرکتین باشد و مناسب مرتبهٔ جامعهٔ انسانی. پس لام به ظهور الف در وی احق باشد از باقی حروف.

وجه دیگر آنکه نسبت مرکزیت لام را با الف متحقق است که هر یک مرکز دیگری شده‌اند که خبر از مرتبهٔ «الانسان سرّی و انا سرّه»[1] می‌دهند، والله اعلم.

وجه دیگر آنکه میان الف و لام موافقت معنوی است. زیرا که عدد الف را با عدد لام توافق است. بدین دستور:

۱۱۱	۷۱	۹۰	۲۷۲	۷۱	۱۱۱	۹۰	۲۷۲
الف	لام	فی	جمعاً	لام	الف	میم	جمعاً.[2]

همچنین حقیقت انسانی را با وجود عام تطابق است به حسب شمول و ظهور؛ والله اعلم بحقائق الامور.

پس الف در عالم تلفظ نسخهٔ تعیّن اوّل باشد و چون این تعیّن به اعتبار انبساط ملحوظ شود، شکل باء است که مرتبهٔ نبوّت است و نقطهٔ ولایت [را] که همان نقطهٔ نسبت به مبدأ است در تحت دارد. لهذا ولی تابع نبی است. و چون حرف با صورت اوّل تعیّن اوّل است، پس مرتبهٔ دوّم باشد از ظهور وعددش دو باشد. و چون این مرتبه را با سابق ملاحظهٔ نسبت رود ـ زیرا که نبوت اخبار است ـ پس علم اینجا به ظهور می‌رسد که نسبت میان عالم و معلوم است. پس سه چیز تحقق می‌یابد. منتسبین و نسبت و حرف جیم که شکل مثلث دارد و عدد سه حصول می‌یابد. و کذلک به هر اعتباری و تعیّن حرفی متحصل می‌شود تا بیست و هشت حرف از الف تمام می‌گردد. پس همچنانکه آن تجلی ذاتی حقیقت تعیّن اوّل است و تعیّن اوّل حقیقت تعیّنات، مراتب کلیه بیست و هشتگانه و جزئیات عالم از نسبت و امتزاج این مراتب تحقق می‌یابد، همچنین آن نقطه که مبدأ امتداد نفس است، حقیقت

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۶۲.

۲. اعداد سابق‌الذکر در مج و رضوی وجود ندارند.

نفس است و نفس حقیقت حروف بیست و هشتگانه، و از امتزاج و نسب حروف کلمات تحقق می‌یابد. پس نسبت نفس انسانی به وجود عام به طریق تطابق نسختین تمام باشد.

و از جمله وجوه تطابق دَم به وجود این است که همچنانچه وجود عام به هویت ذاتیه که احدیت جمع است و مرکزیت لازم او ظهور و سریان دارد، دَم نیز به حرفها که مبدأ لفظ هویت است و مرکز مراتب نه گانه عددی[1] و جامع حضرات کلیهٔ خمسه، جریان دارد و صورتها همان صورت دایرهٔ نوریه است که از تلمع نقطهٔ هویت غیبیه ارتسام می‌یابد. لهذا در زبان عرب که اَتَمّ لغات است، ضمیر غایب البته مصدّر به حرف‌هاء است و لفظ ها کلمهٔ تنبیه است. و فیه غُنیة لِمَنْ تَفَطَّن.

و هرگاه که دایره‌ها که عددش[2] پنج است به ظهور لفظی معتبر شود، یعنی، الف که تعیّن اوّل است با او مأخوذ گردد، شش می‌شود که عدد ۴ حرف و او است. و از حروف دوایر و الفش ظاهر و اشاره به وجود انسان کامل از چند وجه:

یکی آنکه اوّل و آخر الف مساوی هاء ملفوظی است که هویت غیبیه است با تعیّن الفی که اشاره به حقیقت انسانی است. «نحن‌السابقون اللاحقون»[3]. باز محیط تعیّن الفی است به حسب لفظ، همچنانچه انسان محیط وجود عام است و در وجود «واو» هیچ چیز نیست الاّ همان هویت و تعیّن آن. و باز مخارج جمیع حروف به حسب کلیت پنج است مطابق حضرات خمسهٔ وجودیه. اوّل، باطن قلب که نسخهٔ مرتبهٔ غیب است و مقابل آن، مرتبهٔ شفتین است که نسخهٔ مرتبه شهادت است و سه، مرتبهٔ متوسط صدر است و حلق و حَنَک که نسخهٔ عالم سه گانه است که به یک طریق عالَم جبروت و عالم تجرد و عالم مثال باشد و همچنانچه موجودات، البته بر بعضی از این مراتب کلیه خمسه گذر دارند تا به وجود آیند، حروف نیز البته بر بعضی از این مخارج کلیهٔ خمسه گذر دارند. و همچنانچه انسان کامل بر جمیع

---

۱. مج: عددی غیببه ارتسام می‌یابد. ۲. اساس: عودش.
۳. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۶، ۱۰۲ و ج ۲، ص ۹۵، ۱۲۱. *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۳۵۰. شرح *اصول‌الکافی*، صدرالدین شیرازی، ص ۳۲۱.

مراتب می‌گذرد، حرف واو بر جمیع این مخارج می‌گذرد؛ چنانچه عندالتکلم برفطن ظاهر است؛ والله اعلم بالسرائر.

و از جمله تطابقی که نَفَس انسانی را با وجود عام ـ که نَفَس الرحمان است ـ واقع است، این است که همچنانچه بعضی افرادِ موجودات، مثلِ عقل کل و نفس کل و دیگر مراتب کلیه، احاطهٔ کلی دارند کذلک بعضی الفاظ که از جمله تعیّنات نَفَسی انسانیند، احاطهٔ کلی دارند. مثلِ لفظ موجود و لفظ شیء و لفظ کل و امثال آن. و هیچ چیز در وجود نیست مگر که آن با جمیع احکام و آثارش در نَفَس انسانی ظهور دارد و انسان بدان تلفظ می‌کند. پس نَفَس انسانی که یکی از صور نَفْس اوست و به حرکت که ظهور[1] است، از نَفْس ممتاز است در تلفظ. چه فاءدر نَفَس متحرک است و در نَفْس ساکن حاوی جمیع وجود است و این یک وجه است از جمله وجوه تطابق نسخهٔ انسانی با نسخهٔ وجود. و چون غرض تلویحی بود، به همین قدر اکتفا نمود؛ والحمد[2] لفیّاض الجود.

نیّر ثانی

در اشعار[3] به تولد ثانی که حضرت روح‌اللّٰه[4] ـ علی نبیناو علیه الصلوة و السلام ـ بدان اشاره فرموده که:

آن ره که من آمدم کدام است ای دل　　تا باز روم کـه کـار خـام است ای دل

بدان ـ رزقنا الله تعالی الانتباه عن نوم الغفلة ـ که عرفا تمثیلی آورده‌اند که شخصی درخواب بود و او را برگرفته از راه نقب به منزلی آوردند که در آن منزل آنچه نهایت امکان بود از آراستگی و نعمت، مهیا بود و هیچگونه آرایش و نعمتی نبود که آنجا حاضر نبود، و این منزل هیچ راهی غیر از این نقب نداشت. پس فرش آن شخص بر بالای آن نقب گستردند وآن شخص را بر بالای همان نقب نهادند و گذشتند، و از بیرون آواز دادند تا بیدار شد و هر سو نگاه کرد و آرایش و نعمتها را دید، ملاحظه

---

۱. مج: ظهورات.
۲. مج: الحمد الفیاض الوجود.
۳. مج: در اشعار ثانی.
۴. مج: حضرت رفع اللّٰه.

کرد که بر تمام اطراف آن خانه به خط جلی نوشته که از این منزل بیرون می‌باید رفت. پس حیران شد؛ اکنون اگر آن شخص عاقل است تأمل می‌کند که این منزل چه جای است و از کیست و مرا اینجا که آورده و از کدام راه آورده و چرا آورده و راه[1] بیرون شد از کدام جانب خواهد بود؟ و به این فکر افتاده، اصلاً متوجه آن آرایشها و نعمتها نمی‌شود و در پی تفحّص راه و خلاصی خود می‌افتد و از همه اطراف و جوانب راه میجوید تا آنگاه که زیر پای خود، نقب می‌بیند. پس بیرون می‌آید و راه به سر منزل خود که از آنجا در خوابش آورده بودند، می‌یابد. پس به خاطر جمع باز میل به آن منزل می‌کند و به تماشای آرایش و تمتع از نعمتها محظوظ می‌شود، و اگر چنین نکرد و چون حیوانات به مجرد بیدار شدن به نعمتها مشغول شد تا امتلاء کرد، دیگر او را فکر راه و بیرون شدن و خبر منزل خود یافتن میسر نمی‌شود و تا طبیعتش قوت دارد، به آن تمتّعات مشغول است تا وقتی که همانجا در می‌گذرد و سرگردان می‌ماند در عذاب. اکنون این منزل عبارت از نشئهٔ دنیوی است و حقیقت انسانیت، یعنی، تعین اوّل را می‌گویند که در خواب کردند تا به این منزل آوردند که «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»[2]. زهی دولت اگر این موت اختیاری باشد و چون به این منزل آمدند، آنها را که به حسب استعداد ذاتی سعادت ازلی نصیب آمده است، توفیق راه جستن می‌یابند؛ هرکس به مقتضای استعداد خود از روی عقل و علم یا از راه عشق و حال. پس به فکر یافتن راه در آمدن به این منزل و بیرون رفتن از این می‌افتند، اما آنانکه اهل علمند به طلب علوم اشتغال می‌نمایند تا چندان که استعداد این راه یافتن حاصل کنند. پس به حسب قابلیت خود راه می‌یابند و اکثر چنان است که باز همان علم سدّ راه ایشان می‌شود و چنان مشغوف اصطلاحات و جمع مسائل و بحث و طلب[3] غلبه بر اقران و امتیاز و میل جاه می‌شوند که مثل نعمت خواران جاهل می‌گردند. چه اینها نیز از جمله نعمتهای این

---

۱. مج: چرا آوردن و چرا بیرون شدن.

۲. شرح تعرف، ج ۳، ص ۹۸. عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷۳. المبدأ و المعاد، ص ۴۲۷. علم الیقین، ص ۸۹۰.

۳. مج: طلب اقران.

منزل است. پس بدین سبب وقت رفتن بیشتر از جاهلان عذاب خواهند کشید؛ چنانچه در حدیث وارد است که: «ان اشد الناس عذاباً یوم القیمة عالمٌ[1] لم ینفعه اللّه بعلمه»[2]. و اما آنان که اهل عشق و حالند دست بر دامنی می‌زنند و به ریاضت خلاصی می‌جویند تا هر یک به آنچه اقتضای قابلیت ایشان است می‌رسند و اکثر این جماعت به کشف و کرامات و امثال این نعم مشغوف می‌مانند و از معرفت، محجوب و محروم. اما آن کسان که در خدمت استاد بر سر این راه می‌آیند، از هر دو طایفه، یکی را به علم الیقین و دیگری را به عین‌الیقین راه می‌افتد و گاه هست که صاحب علم‌الیقین به عین الیقین می‌رسد و صاحب عین‌الیقین به حق‌الیقین. و توضیح این مقال چنان است که نردبان این راه را چهار پایه است: اوّل، علم‌الیقین؛ دوّم، عین‌الیقین؛ سوّم، حق‌الیقین؛ چهارم، حقیقة حق‌الیقین. و این چهار پایه[3] را به این چهار نام نیز می‌خوانند: تصوّر، توصّف[4] تخلّق و تحقّق. و هر یک از این پایه [های] چهارگانه جمعی را مقام است به حسب استعداد ذاتی خود. و ابتلای ایشان چنین است که در هر پایه از علم یا عین که سالک بنیاد سیر کرد، نظر به حال خود می‌کند که رخنه [ای که] از آنجا به این منزل درآمده است کدام است و به راهنمونی استاد مشفق می‌بیند که آن رخنه نطفه است که از صلب پدر به رحم مادر رفته و علقه و مضغه شده و مرتبهٔ جمادی طی کرده، به نباتی آمده و به وساطت حرارت و رطوبت نموّ یافته و در ماه چهارم روح حیوانی که آن را در انسان به واسطهٔ لطیفیت نفس‌بشری[5] نیز خوانند، بر او فایض شده و به عالم حیوان که آخر عوالم کمالات طبیعی است در آمده که «و إِنَّ الدارَ ٱلآخِرَةَ لَهِيَ ٱلحَيَوَان»[6]. و بعد از اتمام از شکم مادر به این منزل درآمده و تربیت به غذا یافته تا به مرتبهٔ کمال احساس و اوّل ظهور نور عقل رسیده و انسان شده. پس در حال که خود را دانست که انسان است که از راه نطفه آمده و مراتب سه گانه طی کرده، به عالم انسان رسیده، حواس و قوابی را

---

۱. مج «عالم» را ندارد.
۲. شرح *شهاب الاخبار*، ص ۳۷۱. منیة *المرید*، ص ۱۳۵. *المحجّة البیضاء*، ج ۱، ص ۱۲۵.
۳. مج: چهار بادبه.
۴. مج: توصیف.
۵. اساس: الطفیت نفس شوری.
۶. عنکبوت، ۶۵.

که خدمه و لزمهٔ مراتب سه گانه است، به قدر احتیاج و رخصت استاد که[1] طبیب کامل است کار می‌فرماید و عقل یا عشق را پیش گرفته به مشاورت او به موجب اشارهٔ استاد متتبع،[2] تتبع راه می‌کند. و این همه عبارت است از متابعت شریعت. چه حدود این حواس راکار فرمودن و مشاورت باعقل و سلوک راه خدا در شرع متعین شده، به نوعی که فایده دهد و خلاف آن فایده نمی‌دهد و مضرت می‌رساند. چون صوم عیدین که ثواب ندارد و عذاب مخالفت حکم دارد. پس چون شروع در طلب کرد، نظر می‌کند که نطفه راهی است از عالم غذا به این منزل. پس از نطفه به غذا می‌رود و نظر به حال غذا کرده به طریق اجمالی می‌یابد که از ترکیب عناصر تحصل یافته، باز از عناصر که راه می‌رسد او را به سوی هیولای عنصری که مادهٔ این چهار عنصر است - می‌رسانند و هیولای عنصری او را به سوی جسم کل می‌رساند. و از آنجا به عالم هبا و شکل کل می‌رسانند و از آنجا سیرش به عالم طبیعت می‌افتد که مرتبهٔ اعلای عالم ملک است و در هر مرتبه از این مراتب به واسطهٔ شغلی و عملی که استاد فرموده، خود را متحقق در آن مرتبه بلکه عین آن مرتبه می‌یابد یا می‌بیند. و سرعت و بُطْؤ، در این سیرها و برازخ مراتب تعلق به قابلیت شاگرد و شفقت استاد دارد. و بعضی به راه تفصیل[3] می‌روند و بعضی به سبیل اجمال و بعضی به طریق توسط. و چون حقیقت طبیعت را به نور ظهور، میل نفس کلی شناختند، هم از راه آن میل به عالم نفس آن آخر عالم ملکوت است، می‌روند و از آنجا به عالم عقل و عالم روح و برازخ هر یک از این عوالم سیر می‌کنند تا بـه مـرتبهٔ ظـهور روح کـل می‌رسند وتا اینجا عالم آثار و افعال الهی است. و چون سالک این دو عالم را طی نمود ودر طلب حقیقت فعل افتاد، بعد از یافتِ حقیقت فعل، او را به عالم اسمای الهی می‌رساند که اوّل عالم جبروت است. پس در این عالم حقایق آن دو عالم آثار و افعال را می‌بینند. حقیقت جمیع مراتب عناصر و افلاک و طبیعت و نفوس و عقول و ارواح را در عالم اسماء می‌بینند که بعضی اسماء به منزلهٔ عـناصرند نسبت بـه

۱. مج: استاد کامل کار می‌فرماید.
۲. اساس: استاد تتبع را.
۳. مج: تفصل می‌روند و بعضی بطریق و چون.

بعضی، و بعضی به منزلهٔ افلاک، و همچنین تا مرتبهٔ ارواح. و حقیقت این سخن آن است که هر نوعی از انواع موجودات این عالم ملک به وساطت فردی از عالم ملکوت اسمی از اسماء الهی تربیت می‌کنند که ربّ‌النوع نزد اهل تحقیق اشاره به آن است، بلکه هر جزئی را اسمی مربوب است[1] و نسبت ارباب با یکدیگر، مثل نسبت مربوبات است، بلکه این متفرع بر آن است؛ والله اعلم.

پس جمیع مراتب کلیه عالم اسماء سیر می‌کنند، به طریق کلی و اجمال. چه از انسان احاطه جزئیات مُحال است و آن خاصهٔ خالق جزئیات و کلیات است، و تحقیق ماهیات اشیاء ـ که اعیان ثابته‌اند ـ و کیفیت ایجاد ایشان در حضرت علمیه در این عالم می‌شود و مراد به اعیان ثابته صور علمیهٔ حق است. یعنی، صورت علم حق تعالی به هر یک از شئون ذاتیه خود کلیاً و جزئیاً که عبارت از اعتبار ذات است، در حضرت علمیه حقیقت موجودی است از موجودات عالم. و اینکه صور علمیهٔ حق را اعیان ثابته می‌خوانند بدان وجه است که این صور حقایق اشیائند و مراد به عین، حقیقت است و ثابته به جهت آنکه چون در علم الهیند، پس ازلاً و ابداً ثابت باشند. و از اینجا شیخ بزرگوار محی‌الدین بن عربی ـ قدس سره ـ ضمیر «کُلُّ شَیءٍ هٰالِک اِلاّ وَجْهَه»[2] را به شیء [۸] راجع داشته. یعنی، وجه شیء که حقیقت اوست، هالک نیست. چه صورت علمی حق است و آن متّصف به هلاک نمی‌شود بلکه متّصف به هلاک عوارض حقایقند. و سیدالاولیاء شاه نعمت‌اللّه ـ قدس سره ـ در رسالهٔ *مجمع الاسرار* می‌فرماید که امور عوارض حقایق از حیثیت حقایق ایمن از فنا و هلاکند بلکه هلاک زوال نسبتی است به نسبتی دیگر و ازالهٔ آن نسبت عارضه را هلاک می‌خوانند، و محلی که منسوب بود آن نسبت به وی، به زوال آن نسبت هالک؛ واللّه اعلم. و چون سیر عالم اسماء به نهایت رسید اسمای الهی امداد کرده، سالک را به عالم صفات می‌رساند، و این عالم اسماء و صفات را اکثر عرفا عالم جبروت گفته‌اند، چنانچه عالم تجسم را ملک و تجرد را ملکوت. و چون سیر عالم

۱. اساس: اسمی جزئی مرئی است.
۲. قصص، ۸۹.

صفات به حسب استعداد سالک منتهی می‌شود از عالم نفس خود و سر منزل خود آگاه می‌شود و او را معرفت نفس بعد ازین حاصل می‌شود. و بسیار باشند که نفس ایشان نه از این عالم باشد. هر کس نهایتش سر منزل خود است که از آنجا او را در خواب به این عالم آورده‌اند و معرفت نفس، او را آنجا حاصل می‌شود و از معرفت نفس خود راه به معرفت رب خود می‌برد و از آنجا به معرفت رب‌الارباب می‌رسد. به این طور که می‌داند که معرفت رب‌الارباب از نشئهٔ انسانی ـ که اعلم جمیع نشئهٔ است ـ محال است پس از دیگر نشئات به طریق اولی. پس چون بعد از این همه سیر در مقام عجز از معرفت، متحقق شود، او را عارف می‌گویند. و از این راه که رفته باز می‌آید به این منزل و از سرآگاهی متمتع است به قدر حاجت و دیگران را نیز راه می‌نماید.

و بباید دانست که نفوس عالم لا هوتی و عالم جبروتی را مجرد عقل کافی نیست بلکه روی از عقل می‌تابند و این طریق اهل ریاضت است اما نفوس عالم ملکوتی می‌تواند بود که به مجرد عقل طریق ذکر و فکر و تعلیم پیش گیرند و به منزل رسند و نفوس عالم ملکی راه به این وادی ندارند. این بود معنی تولد ثانی به طریق اجمال، و این راه را به غیر از خدمت استاد کامل البته نمی‌توان رفت و اشتغال به آنچه آن بزرگوار فرماید و عمل این طریق بعد از متابعت شریعت یکی از سه چیز است: ذکر و مراقبه و رابطه. و حکیم‌العرفا سنائی می‌فرماید که:

نیست از بهر آسمان ازل نردبان پایه، به ز علم[1] و عمل

مراد از علم، این سیر[2] است و عمل، یکی ازین سه چیز. وآسمان ازلِ هر شخصی نهایت ترقی اوست و رسیدن به حد معرفت به نفس خود که مشتمل است بر معرفت جمیع مراتب موجودات و این نسبت[3] جمیع افراد انسانی را حاصل است که وجود جمیع این مراتب موقوفٌ[4] علیه وجود اوست. زیرا که چون نظر به

---

۱. مج: پایه ز علم.
۲. مج: مراد این علم از سیراست.
۳. مج و این سبب
۴. مج: الیه.

هر یک از این افراد موجودهٔ انسانی کنیم، می‌دانیم که تا او به همین تَشخُّص که دارد موجود شود، البته موقوف است به ایجاد این افلاک و عناصر و موالید که اگر یکی از انواع نباشد، او را این وجود ـ که نشئهٔ تحصیلِ معرفت است ـ حاصل نمی‌شود. پس معرفت جمیع آنها جزء معرفت نفس اوست. زهی شرافت که نفس انسانی راست.

بلی از اینجاست که خطاب به حضرت موسی ـ علی نبیّنا و علیه‌الصلوة والسلام ـ آمده که: «وَاصْطَفَیْتُکَ لِنَفْسِی»[1] و خطاب عام وارد است که: «یابن آدم خلقت ما خلقت لاجلک و خلقتک لاجلی»[2] و گفته‌اند که:

تو به قیمت ورای دو جهانی   چه کنم قدر خود نمی‌دانی

و از جمله حجابها که اکثر افراد انسان را از آن وادی باز می‌دارد، یکی این است که کشف و کرامات را لازم طریق معرفت می‌دانند و حال آنکه بسیاری از عرفا باشند که روح ایشان را خبر از کشف و کرامات نباشد، و بسیار صاحب کرامت باشد که روح او را خبر از معرفت نفس خود نباشد. زیرا که کشف و کرامات آثاری است مترتب بر اعمال و ریاضات شاقّه. لهذا کفار را نیز اگر عمل کنند، روی می‌دهد و این اعمال دخلی به معرفت ندارد. بلی عرفا این اعمال کرده‌اند و ریاضات شاقّه کشیده، چنانچه در کتب مذکور است. دیگر آنکه گمان می‌کنند که ترک عیال و جمیع امور دنیوی از جملهٔ واجبات است در راه، و این غلط محض است؛ بلکه اینها اگر بر وجه شرع باشد و رخصت استاد، شخص قابل را یاری دهنده است. بلی دلبستگی به نوعی که اینها را سدّ راه خود سازد، بد است «والدنیا مزرعة الاخرة»[3] حدیث است. و اینکه اکثر اهل اراده در ابتدا ترک کرده‌اند به واسطهٔ آزادی خاطر است که کمالی است تمام. و بیشتر اینکه علایق مانع طلب می‌شوند و غرض ما این است که کسی اگر قبل از طلب، گرفتار علایق شده باشد، اگر قابل باشد و استاد خود بیابد، اصلاً محتاج به ترک نیست الاّ زواید. چه با وجود مشاغل دنیوی بهرهٔ کامل از معرفت

---

۱. برگرفته از سورهٔ طه، آیهٔ ۴۱: و اصطنعتک لنفسی.
۲. *المنهج القوی*، ج ۵، ص ۵۱۶. *نصّ النصوص*، ص ۴۵۸. *علم الیقین*، ص ۳۸۱.
۳. *احیاءالعلوم*، ج ۴، ص ۱۴.

نفس می‌توان یافت که ما لایدرک کلّه لایترک کلّه. دست و پایی بزن زبان نکنی. و حضرت پیر هرات خواجه عبدالله انصاری ـ قدّس سره ـ فرموده که: «اگر سخن این طایفه را بشنوی و در نیابی، به تقلید سری بجنبان تا از سر جنبانان ایشان باشی.» و شیخ جنید ـ قدس سره ـ فرموده که « هرکس که به سخن این طایفه ایمان داشته باشد، او را از من سلام برسانید.» پس به هر حال نسبت جستن به این طائفه و به قدر وسع تتبع اقوال و افعال ایشان کردن، نعمتی است عظیم. حق ـ جلّ و علا ـ همگنان را از این نعمت حظّی وافر نصیب کناد. و چون سیر[1] سالک فی‌الجمله در این نیّرین معلوم شد با تطابق نسختین، پس اولی نمود که تذییلی شود به ذکر تطابق حال نیّرین [۱] با سیر سالک؛ و بالله التوفیق.

بدان ـ و فّقک الله تعالی لدرک المطالب ـ که عقل ادراک ظهور مراتب وجود جز به طریق دور که عبارت است از قوسین نزول و صعود نمی‌تواند، نمود. و چون مکلف است به معرفت، پس حق ـ جل و علا ـ نسخهٔ سیر و دور نفس عارف در آفاق ظاهر ساخته و این نسخه عبارت است از نیّرین که شمس و قمر باشند. و شمس مثال حقیقة الحقایق است که فی‌الحقیقه حقیقت کلیهٔ انسانی است، و قمر مثالِ طلب سالک و دایرهٔ فلک مثالِ دایرهٔ وجود و محاق، مثال استهلاک نفس سالک در اشعهٔ[2] ظهور نور حقیقة الحقائق، و خروج از تحت الشعاع مثالِ از عدم به وجود علمی آمدن، و مرتبهٔ هلالی اوّل ظهور در عالم فعل که مرتبهٔ روح کلی است و دوری قمر از شمس هر درجه مثال هر مرتبه به اعتباری و واسطه به هم رسیدن و تنزّل کردن از آن مرتبهٔ قرب. و چون نصف دایره ـ که قوس نزولی است ـ تمام شد، بدر مثال کمال نشئه انسانی است که تمام نور آفتاب در آن ظهور دارد؛ چنانچه جمیع صفات حقیقة الحقایق در نشئهٔ انسان کامل ظهور دارد و باز از مرتبهٔ بدویت[3] سیر کردن وقوس صعود را طی نمودن و هر درجه در پاره‌ای از نور قمر ناقص شدن تا تحت‌الشعاع، مثالِ سیر سالک است که بعد از شروع تولد ثانی که سلوک طریق

---

۱. مج: و چون پیش سالک.
۲. مج: اظهار ظهور.
۳. مج: بدریت.

است هر مرتبه لوازم عالمی راکه از خود نفی می‌کند و نور وجود شخص او ناقص می‌شود و ترقی کرده به عالمی دیگر می‌رود تا آنگاه که هیچ از لوازم مراتب این وجود با او نمی‌ماند. و همچنانچه اوّل مستهلک بُوَد در تحت اشعهٔ نور ظهور حقیقة الحقائق پیش از این وجود، باز مستهلک می‌شود بعد از نفی این وجود که عرفا ازین استهلاک به «فناء الغناء» تعبیر فرموده‌اند. پس نیّرین در کتاب آفاقی سواد نسخهٔ انسانی باشد. اما شمس بسملهٔ آن کتاب است که حقیقةالحقائق است. و اما قمر نامهٔ آن کتاب است که انسان کامل باشد و سیرش مثال سلوک انسان کامل. و خاتمهٔ این کتاب، اکمل افراد است که صاحب دور قمر است واکملیت و ختمیتش به واسطهٔ آن است که عین همان حقیقة الحقائق است؛ چنانچه در حدیث «اوّل ما خلق الله نوری»[1] و دیگر احادیث بیان فرموده و نسبت دور قمر به آن حضرت. لهذا در سیرها و سفرها در روز قمر اختیار می‌فرمود که دوشنبه باشد. و مدار حساب نیز بر دور قمر است در شریعت. و همین قدر اشاره کافی است. والله یهدی من یشاءالی صراط مستقیم و صلی الله علی خیر خلقه محمد وآله و صحبه اجمعین.

تمام شد رسالهٔ اشراق النیّرین فی‌التاریخ ۴ شهر ذی قعده سنهٔ ۱۰۱۹[2]

در بلدهٔ احمدآباد گجرات حمیت عن الفساد والآفات.

---

۱. *مشارق انوارالیقین*،ص ۲۹. *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص ۹۹. *بحارالانوار*، ج ۱، ص ۹۷.

۲. مج: در سنهٔ ۱۲۹۹ هـ

یادداشت بر رسالهٔ اشراق النیرین

۱. به شرح *فصوص‌الحکم* ابن عربی، علامه قیصری ط اول ص ۲۵۹ و *فواتح سبعهٔ* میبدی، فتح اول از فاتحهٔ ثانیه رجوع شود.

۲. بلوغ اذکار و اوراد و ریاضات، منوط به این است که در یک یا چند اربعین صورت پذیرد، و اگر به یکسال انجامد که لیلة‌القدر نیز ادراک گردد، نزد ارباب قلوب و اصحاب ریاضات شرعیه جایگاهی رفیع دارد.

۳. عارفی فرمود: مرا هزار مسئلهٔ یقینی است که دلیلی بر اثبات آنها ندارم.

۴. پیرامون نفس الرحمن به شرح علامه قیصری بر فصوص، ط اول، صفحات ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، ۴۷۶ و شرح حدیث اوّل *اربعین* قاضی سعید قمّی که در آن تعبیر به «عمود» شده است، رجوع شود.

۵. در فتح ۶ فاتحه دوم *فواتح* سبعهٔ میبدی آمده است: صوفیه گویند وجود لا بشرط شیء، احدیت جمع و هویت ساریه در جمیع موجودات است. و بشرط لا، مرتبهٔ احدیت و برزخ البرازخ و عماء. و بشرط جمیع اسماء و صفات، مرتبهٔ الوهیت و مرتبهٔ واحدیت.

۶. یکی از مشایخ از حضرت علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه ـ نقل نمودند که حضرت قاضی ـ استاد علامه ـ فرموده‌اند: اگر کسی این کریمه را تفسیری انفسی

نماید، او را نزد ما تحفه‌ای سماوی است.

تذکار: ظل، وجود منبسط است.

۷. الحضرات الخمس الکلیة هی اللاهوت والجبروت والملکوت والناسوت والکون‌الجامع.

اسفار، ملاصدرا، ط اوّل، ج ۱، ص ۶۵

علامه قیصری در شرح *فصوص الحکم* ابن عربی - قدس الله سرهما - در صفحات ۳۹۷، ۱۹۷، ۲۷ و ۲۸، ۴۱ و جناب ابن فناری در *مصباح‌الانس* ط اول، صفحات ۸۸ و ۱۰۳ و صدر قونوی در نفحات ص ۲۱ از آن یاد کرده و توضیح وافی داده‌اند.

حمد و نکاح و نون و ذکر و ساعت و قلب و قیامت نیز به وزان حضرات، بر مراتب خمسه استوار هستند.

۸. «وجهه» در این کریمه بر سبیل استوار علم حروف و اعداد به وزان «وجود» است. و چون بنگری که بعضی از عرفای شامخین ـ چون حضرت بهاری در *تذکرةالمتقین* ـ گویند که: «به قربان حقیقتت بروم...» یعنی فدای «جود» شوم. فتأمل.

٢

رسالة الف الانسانية

بسم الله الرّحمن الرّحیم

حمد و سپاس و ستایش بی قیاس حضرت خداوند[1] راست ـ جلّ و علا ـ که از نقطهٔ حبّ ذاتی جوهر انسانی را بیافرید؛ و تا آیینهٔ تجلیات شئون ذات مقدس شود، او را در فضای عمومِ وجود مطلق سیر قوسینِ نزول و صعود فرمود؛ و شواهد آثار و افعال و اسما و صفاتش را در آن سیر جلوه نمود؛ و صلوات ابدی و درود سرمدی براصلِ ظهور و ظهورِ اصل، کمالِ مطلق و مطلقِ کمال، شاهدِ غیب و غیبِ شاهد، واحد کثیر و کثیرِ واحد، سرّ وجود، و شاهد و مشهود وشهود، حقیقة الحقائق الوجودیة، منشأ الرقایق الجودیة، محمدبن عبدالله، صلوات‌الله وسلامه علیه و علی آله الکرام باد.

اما بعد؛ چنین گوید شیء اللهی[2] ارباب کمال، قالب خمیرهٔ مقال، طوطی آیینهٔ تقلید، آیینهٔ[3] صورت توحید، عدم نمودار، محمدبن محمود، الملقّب به «دهدار» ـ عفی الله عنهما ـ که گاهی بیحوصلگی بشریت زمام اختیار از کف دانستگی ربوده، ادعای شایبه از لوازم نشئهٔ انسانیت موجب خارخار طبیعت می‌شد و بر هنجار آن حرکت خامه را بر نامه جنبش می‌داد و چون به مقتضای «بالبرّ یُستعبد الحرّ» گردنِ اطاعت، رهینِ طوقِ احسان انسان جهان انسانیت بود، باز محرک حسن توجهش

---

۱. مج: خداوندگاری.
۲. مج: الهی.
۳. مج: آینه تقلید صورت توحید.

همان داعیه را افیونِ ذوق درکارکرده، طبع پژمرده را برانگیخت و شوق افسرده را سرگرم لاف گزاف خویش ساخت تا از روی نشئهٔ بی‌کیفیت، قلمِ صدق رقم را از نغمات زیر و بم تقلید[1] به رقص درآورد و رامشگری به مطلع قصیدهٔ وجود نموده، فقره [ای] چند به طریق اختصار تامّ از پیشرو حقیقت انسانی در طی تحریر کشید که باعث هیجان شوق اهل ذوق شود. و چون اصل حقیقت انسانی، حقیقتِ محمدی است، این رساله را که موسوم است به *الف الانسانیة*، مُصدَّر ساخت به جهت مناسبت به تأویل دو سوره ازکلام مجید، که فی‌الحقیقه یک سوره است، مخصوصه در بیان شأن محمدی ـ صلّی اللّه علیه و علی آله وسلم ـ بر وَتیرهٔ انموذج و اِشعار، نه بسط در گفتار. چه مقصود منحصر بود در تبرک و تیمّن و تحصیل دعا از یابندگانِ اسرار برای باعث این ارقام، خلاصهٔ انام، جانِ جهان مردمی و دولت، واقفِ رموز ملک و ملت، والی ولایتِ آگاهی، مظهرکمالات غیر متناهی، زیور شاهِدِ زمان خان خانان[2] ـ ایده‌الله تعالی بنیل المقاصد فی‌الدارین و بلّغه الی ما یتمنّاه بحرمة سیدالکونین صلوات‌اللّه و سلامه علیه و علی آله ـ. رجا از اهل فضل واثق است که سهو و خطای ناشیه از نا اهلی و عدم حالت را به پردهٔ اغماض و عفو مستور دارند. چه طوطی هر چند فصیح آید، محال است که چون انسان تکلم نماید.

رَبَّنا لا تؤاخِذْنا اِنْ نَسِیْنا اَوْ اَخْطَـأنَا و وفّقنا بما تحُبّ و ترضی بحقّ[3] الحق.

[تفسیر سورهٔ الضحی]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

اضافهٔ اسم به اللّه بیانی است و اسم عبارت است از تعیّن ذات به صفتی از صفات و الفاظ اسم، اسم است. و تأویلش آنکه ابتدا کرده می‌شود در جمیع نشئات

---

۱. مج: «تقلید» ندارد. ۲. اساس «خان خانان» را ندارد.
۳. اساس: بحق اهل الحق.

ظهور به تعین ذات مطلق وجود ـ که اللّه تعیّن لفظی آن است ـ به وجود عام مفاض اجمالی. اولاً که الرحمان اشاره به استوای شمول آن است و به وجود خاص تفصیلی. ثانیاً [۱] که الرحیم مخبر از اختصاص آن است؛ واللّه اعلم.

والضحی، غرض از قسم، اظهار شأن حبیب است و تأویلش آنکه سوگند به ارتفاع آفتاب ذاتِ مطلق، از مشرق حقیقت[۱] تو ای محمد، و پرتو انداختن آن بر حقایق مندرجه در حقیقت امکانیهٔ تو.

واللّیل، و سوگند به شب عموم و اجمال حقیقتِ تو که تعیّن اوّل و عماست. [۲]

إذاسَجٰی، گاهی که ساکن است در آن شب که لیلةالقدر وجود است، کواکب حقایق شئونی و پوشیده است و به حرکت علمی از آن مرتبه هنوز ظهور نیافته.

مٰا وَدَّعَکَ رَبُّکَ که بدرود نکرده تو را پرورش دهندهٔ تو به اینکه جمیع مراتب گذرانیده و وسایط برانگیخته از تو تا در نقطهٔ آخر قوس نزول که مقابلِ اوست، شخص تو را چون بدر تمام، آیینه تجلّیاتِ انوار آفتاب ذات مطلق ساخته، بلکه در جمیع مراتب همان مرتبهٔ بی‌واسطگی ثابت است که به «**لِي مَعَ‌اللّٰهِ وقت**»[۲] [۳] تو خود از آن خبر می‌دهی. چه تربیت تو در قوسین دایرهٔ وجود، چون تربیت مراتب عدد است که تحقق هر مرتبه به نفس واحد می‌شود که اصل اعداد است.

و ما قلیٰ، و ترا دشمن نگرفته. زیرا که مُحال و ممتنع است قلب حقایق. پس کی ممکن باشد که جوهر حُبّ ذاتی، بغض شود و حبیب[۳] بغیض گردد، بلکه از غایت کلیت و احاطه[ای] که تراست یک عرضی از اعراض وجود شخص عنصری تو در مرآت ذهن کفره و اهل نفاق بر نسبت بغض جلوه نموده تا سپند حسن احوال شخص تو باشد و موجب اظهار شأن خاص تو آید که بیانش در این سوره است.

وَ لَلْآخِرَة خَيْرٌ لَکَ مِنَ‌الأُولیٰ، و حال آنکه به تحقیق دانسته‌ای که هر آنِ لاحق تو در وجود شخصی تو بهتر است ترا از آنِ سابق تو به واسطهٔ دوام فیضان و تجلی

---

۱. مج: نور محمدی.

۲. *نفائس‌الفنون*، ص ۸۴. *جامع‌الاسرار*، ص ۲۷. *منهج‌الصادقین*، ج ۱، ص ۲۸.

۳. مج: حبیب مغبوض به بغض شود.

ذات مقدس ما بر تو. و خود به طریق اجمال از این خبر داده که: «و انی لأستغفرالله فی کل یوم سبعین مرة»[1]. و هرگاه که هر آن تو را ترقی و روی در بهتری باشد، تودیع و[2] قلی چون ممکن شود؛ و همچنین هر نشئهٔ آخر تو بهتر است از نشئهٔ اوّل تو در وجود کلیّت تو، به موجب تجدد فیض اسمایی که در مادهٔ ظهور است بر تو. و مجملاً" خود اشاره بآن نموده که: «أو استأثرت به فی علم الغیب عندک» [۴] چه این خبر تو مشعر است بر آنکه تجلّی آن اسما بر تو خواهد شد؛ هم از روی علم و هم از وجه عین؛ به دلیل اختصاص تو به این خبر که از علم اجمالی تو ناشی است. و باز همچنین آخرت تو که محل تحقق تُست، در مقام محمود شفاعت بهتر است مر تُرا از دنیای تو که محل تحقق توست در مقام دعوت. چه دعوت تو که صورت شفاعت است در دنیا، اختصاص تأثیر به امّت، اجابت یافته و بس. اما شفاعت تو در آخرت، اوّل تأثیر در انبیا می‌کند که به شفاعت تو اذن شفاعت می‌یابند. باز در اولیا و علما تأثیر میکند که این خصوصیت توست که علما و اولیای امتِ تو را اذن شفاعت به شفاعت تو نصیب است. باز تأثیر در اهل معصیت می‌کند که به شفاعت تو بخشیده می‌شوند. پس دایرهٔ شفاعت تو به حسب احاطه و تأثیر اوسع است از دایرهٔ دعوت تو. پس آخرت تو بهتر از دنیا باشد مر تو را.

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ، و زود زود باشد که عطا کند مر پروردگار تو به تفصیل در نشئهٔ لاحق تو همان مراتبی که در حقیقت تو به اجمال در نشئهٔ سابق تو مندرج بود که شفاعت و مقام محمود اشازه به آن است، و وسیله و مرکزیت کنایه از آن، پس تو راضی شوی. زیرا که هیچ حقیقتی خارج از خود نیابی که طلب اندراج آن تو را باشد نه خود از روی یقین گفته ای که: «آدم و مَنْ دُوْنَهُ تَحْتَ لِوائي».[3] پس تو را هیچ امری منتظر نمانده سوای اینکه مراتب خاصه این نشئه را حقیقت تو در نوردد و آن نشئهٔ خود با تست و از آن خبر داده‌ای که: «أنَا وَالسّاعَةَ كَهاتَيْنِ».[4] و پوشیده

---

۱. *منهج الصادقین*، ج ۴، ص ۳۲۵. ۲. مج: کذا

۳. *المناقب*، ابن شهرآشوب، ج ۱، ص ۲۱۴. *نص النصوص*، ص ۴۹. *جلاءالاذهان*، ج ۱۰، ص ۲۸۷.

۴. *جامع الاسرار*، ص ۴۲۸. *منهج الصادقین*، ج ۶، ص ۴۸. *روضة المتقین*، ج ۲، ص ۲۱۹.

نماند که از آدم اهل بیت، علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب ـ سلام الله علیهم ـ مروی است که این آیه در کلام الهی ارجی است و امیدواری به این آیه بیش از جمیع آیات است. چه تا یک شخص از امت در دوزخ باشد آن حضرت راضی نخواهد بود. بلی رحمةٌ للعالَمین چنین است.

اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیماً فَآوَیٰ. تعداد بعضی از نعم به جهت اظهار شأن منعمٌ[1] علیه است و استفهام انکاری مفید ثبوت و تحقق. تأویلش: آیا نه پروردگار تو یافت گوهر یکدانه. چه هر چند غواصِ علم قدیم در بحر امکان غوطه خورد، غیر از تو درّی نیافت که در بزم تجلی زیور شاهد وجود شود. پس ترا که بی‌نیاز بودی از والدینِ ماده و مدت، جای داد در پیشگاه علم، و ایوان وجود را مأوای تو ساخت و به خویش بازگرفت به بی‌واسطگی؛ چنانچه تو از این مقام خویش خبر داده‌ای که: «اَنَا مِنَ اللهِ وَالْخَلْقُ مِنّی». پس چون اراده اولی و حبّ ذاتی به تو متعیّن شده، چرا آیینهٔ خاطر تو غبار گیرد از اقوال جاهلان حقیقت حال.

وَ وَجَدَکَ ضالاً فَهَدَیٰ. و یافت پروردگار تو در مرتبهٔ عموم و کلیت تو متحیّر در مشاهدهٔ ذات و راه نایافته به مشهد تجلیات اسما و صفات. چه آنجا وجود غالب بر علم بود؛ چنانچه تو خود از آن خبر داده‌ای که: «کانَ فِي عِماءٍ» پس چون در مقام شهود ذات حیران یافت، راه نمود ترا به عالم تجلیات شئون ذاتیه و مظاهر اسمائیه تا دایرهٔ وجود به سیر حقیقت تو در آن مراتب ظاهر شد و تو در نشئهٔ شخصی عنصریِ خویش تمام مراتب خود را شناختی. پس به جهت تلویح بر حال خود خبر دادی که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».[2]

وَ وَجَدَکَ عائِلاً فَأَغْنیٰ. و یافت ترا پروردگار تو عایل که عیال حقایق امکانیه در جوهر حقیقت تو مندمج بودند و تنگی کلیت و عموم ایشان را محتاج غذای وجود و کسوت ظهور ساخته بود. پس بی‌نیاز ساخت و همه را به تفصیل از تو بازگرفت و

---

۱. مج: منعم است.

۲. اساس «فقد» را ندارد. *مصباح الشریعة*، ص ۱۳. *غرر الحکم*، ج ۵، ص ۱۹۴.

باز ظهور ایشان از دوش اجمال حقیقت وجود تو برداشته، بر بساط تفضیل حقیقت وجود تو نهاد تا تو درین نشئه عنصری خود از حال همه آگاهی، و تربیت و هدایت همه می‌کنی و احام و مایحتاج همه علی قدر مراتبهم از خزانهٔ[1] امر معیّن می‌سازی که: «مٰا اٰتٰیکُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». پس آنان را که مظاهر جمالند فهرمانند. «فَقال له اَقْبِل» وظیفه می‌رساند، و آنان که مجالی جلالند، خازنِ ثُمَّ قٰالَ لَهُ اَدْبِر[2]، قوت ما بالقوهٔ ایشان را به فعل می‌آورد و چون تو در این حال به مظهریت[3] غنای ذاتی تحقق داری و عیالات توسه طایفه‌اند: یکی اهل بهشت ذات، دوّم ارباب جنّات اسماء و صفات، سیُوم مرتهنانْ ریاض آثار و افعال. وظیفهٔ عیالداری تو این است:

فَاَمَّا اَلْیَتیمَ فَلاٰ تَقْهَر. پس نظر به حال عیال وجود حقیقت خود کن؛ اما آنکه یتیم باشد که به حصه‌ای از میراث تو اختصاص یافته، فرزند دنیا و آخرت نباشند و تو از حال ایشان خبر داده باشی که: و هُما حرامان علی اهل اللّه.

پس ایشان را پوشیده از سرّ حقیقت خود مدار و مگذار که از حالت فطری خود فرو شکسته شوند که به آلایش نشئهٔ حدوث مُلَوث آیند، چنانچه حارثه راگفتی که اصَبْتَ فالْزم.

وَ اَمَّا اَلسّٰائِلَ فَلاٰتَنْهَرْ و اما آنها که حقیقت برایشان پوشیده باشد و به زبان استعداد و قابلیت وحال از تو سؤال کنند که أینَ کان رَبُّنا و از تو پرسند که اوّل خلق چیست؟ پس تو ایشان را منع ازکشف سرّ حقیقت خود مطلقاً مکن. و همچنانچه یکی را به «فِی عِمٰاءٍ»[4] و دیگری را به «نوری[5] وَ رُوحِ نَبِیِّکَ»[6] جواب دادی، هر یک را همچنین کن تا چنانکه حقیقت تو در وجود تفصیلی جلوه‌گر است، در علم تفصیلی نیز متجلی باشد که «لَو کان موسی حَیّاً لَمّا وَسِعَهُ اِلّا اتّباعی».[7]

---

۱. مج: از خانه امر.
۲. *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۰.
۳. به مظهر امریت غنائی
۴. نفی عامه.
۵. اول ما خلق اللّه نوری: *معتقد الامامیة*، ص ۷۶، *نفائس الفنون*، ص ۵۱.
۶. اول ما خلق اللّه نور نبیّک: *بحارالانوار*، ج ۱۵، ص ۲۴ و ج ۲۵، ص ۲۲.
۷. *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص ۱۲۱. *منهج الصادقین*، ج ۱، ص ۲۵۴.

وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّث و اما آنهاکه طالب نعیم و ثوابند، پس از آن نعمتهاکه پروردگار تو در بعضی از مراتب وجود حقیقت تو مهیا داشته، که بهشت هشتگانه تصویر خانهٔ آن است، با ایشان حدیث کن تا به همگی روی به حقیقت مطلقهٔ تو آورندکه: و «إِنَّ إِلىٰ رَبِّکَ الرُّجْعىٰ.»[1] و همچنین از نعمتی که در وجود شخصی تو نیز مندرج است، حدیث کن که همچنان که امت اجابت را از آن نعمت هدایت است، امت دعوت را به سبب[2] تو امان از عذاب است در دنیا که: «وَ مٰا کٰانَ اللّٰهُ لِیُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِیهِمْ»[3] که تا ظاهر شود که تو از همه وجه نعمت و رحمتی از خدای تعالی بر عالم و مافیهاکه در ابتدا همه را واسطهٔ خلاصی از ظلمتِ عدم شدی و از پرتو تو به نور وجود رسیدند و در وسط حال به سیر و تنزل حقیقت تو تمام عوالم خمسه وجودیه با اهل آن از تنگنای اندماج و خفا به فضای ترتب و ظهور آمدند، و در آخر زمان به سبب وجود شخصی و دعوت تو به نعمت هدایت و امان رسیدند. پس در جمیع مراتب از تو بالقوه همه بالفعل شد.

و بدان که امر و نهی که در این سورهٔ کریمه است، به طریق استحسان و قبول عمل است، نه امر بر کرده و نهی از کرده و این طرز ابلغ است به جهت موافقت باسیاق وحی و دعوت؛ والله اعلم بحقائق الامور.

[تفسیر سورهٔ انشراح]

بسم الله الرحمن الرحیم

ابتدا کرده می‌شود ـ کتاب وجود و سور نشئات در دبستان انشاء و ابداع به اسم اعظم الهی که حقیقت انسان کامل است و در مکتب علم قدیم به کلیات مراتب آن حقیقت که رحمت رحمانی محیط آن است و در تصویر خانهٔ وجود، جزئیات و اشخاصِ آن کلیات که رحمت رحیمی شامل آن است. پس به این سه مرتبه تنزل از

---

۱. علق، ۹.
۲. مج: امت را دعوت تو بسبب تو.
۳. انفال، ۳۴.

ذات وجود است لا بشرط به مرتبهٔ وجود به شرط لا. پس به مرتبهٔ وجود به شرط شیء کتب ظهور اتمام می‌یابد و تأویل آن سخن که تمام قرآن در فاتحه است و تمام فاتحه در بسمله، از اینجا فی‌الجمله مشعورٌ به می‌شود، واللّه اعلم.

اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ آیا نشکافتیم و بسط ندادیم از برای تو ای محمد (ص) یعنی، به تحقیق که انبساط و شرح دادیم صدر تو را. و دقایق وجودی که در حقیقت تو ـ که صدر ایوان وجود است ـ مندرج و بالقوه بود، همه را منتشر و بالفعل ساختیم تا از عموم و کلیت، به خصوص و جزئیت نزول کرده تمام شرحه شرحهٔ سینه وجود عام برای تو یقینِ وجود خاص یافت و تجلیات ذاتی و اسمائی و افعالی وآثاری با احکام آن برای ظهور شخصی تو متعیّن و ممتاز گشت از مرتبهٔ حقیقت تو. و هم از جملهٔ آثار شرح صدر تُست که ما تُرا خبر دادیم که: «ما وَسِعَني اَرْضي وَلاٰ سَمٰائی وَ لٰكِنْ وَسِعَني قَلْبُ عَبْدی المُؤمِن»[1] و از تحقق همین نسبت است که ابو یزید، که شرحه‌ای از انشراح صدر توست و رقیقه‌ای از رقایق حقیقت تو، می‌گوید که: «لو أنَّ الْعَرْشَ وَ مٰا حَوْلَهُ مِائَةُ اَلْف اَلْف مَرّةٍ فِي زٰاوِيَةٍ مِنْ زَوٰايٰا قَلْبِ الْعٰارِفِ مٰا اَحَسَّ بِهٰا».

وَ وَضَعْنٰا عَنْکَ وِزْرَکَ اَلَّذي اَنْقَضَ ظَهْرَکَ. و فرو گرفتیم از تو گرانباری حمل وجود امکانی و اندراج حقائق و ماهیات که بر حقیقت دل تو بود که برداشته بودی و سنگین ساخته پشت حقیقت تو را که جانب امکانیه آن است. یعنی، حقیقت تو از آن جهت که به جانب حضرت ذات وجود مطلق دارد و در مشاهده است که با تو آنجا نه ملک مقرب می‌گنجد و نه نبی مرسل وجه توست و از این جهت که به جانب امکان دارد و حقائق ممکنه و ماهیات اشیاء در آن مندرجند، پشت و ظهر توست و تو ازین دو جهت خبر داده‌ای که «اَنَا مِنَ اللّهِ وَالْخَلْقُ مِنّي». پس ما اظهار و اخراج آن حقائق و ماهیات از تو کردیم تا سینهٔ تو منشرح باشد و پشت تو گرانبار نباشد تا هم از مشاهدهٔ ما، تجلیات اسمائی [۶] و افعالی نیز بر تو وارد باشد و هم از تجلیات اسمائی و افعالی مشهود ذاتی ما نصب‌العین تو باشد و مقام جمع الجمع به تو

۱. شرح *الصحیفة السجادیه*، سید علیخان مدنی، ص ۳۹۴. *الوافی*، ج ۱۱، ص ۵۳۶.

همیشه مُزیَّن شود و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بی‌مزاحمت وحدت و کثرت باشد تو را، و همچنانکه از پیش روی می‌بینی، از پس نیز بینی.

وَرَفَعْنا لَکَ ذِکْرَکَ. و بلند ساختیم ذکر تو را که نسبت عموم و خصوص مطلق میانهٔ ذکر خود و ذکر تو دادیم که تصدیق به رسالت تو مستلزم تصدیق به وجود و وحدت خود ساختیم ولا عکس. و مرتفع داشتیم یاد تو را که هم در علم ما و هم در وجود ما تو مقدمی و بی واسطه. و نیز اطلاق ذاتی ما که نسبت ارتفاع از مدارک است به تو دادیم که حقیقت تو را مطلق داشتیم تا تمام تعیّنات وجودی در تحت تعیّن تو مُستکِن و مندمج آمدند.

فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ یُسْراً إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ یُسْراً. پس به تحقیق و درستی که دشواری ابهام و کلیت و عموم ذاتی تو را اول در فضای عالم علم، آسانی ایضاح و امتیاز و تعین دادیم و ثانی الحال آن را در مراتب وجود امکانی تشخص و تفصیل بخشیدیم. پس یک عُسْر تو در میان دو یُسْر تحقق یافت؛ چنانچه تعریف و تنکیر عسر و یسر افاده می‌نماید به حسب قوانین عربیت.

فَاِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ وَ اِلیٰ رَبِّکَ فَارْغَب. و چون[1] پشت تو را سبکبار ساختیم از ثقل ماهیات ممکنه، و دشواری کلیت و اجمال تو را به آسانی جزئیت و تفصیل آوردیم، پس هرگاه که بپردازی از تعیین احکام تفصیلی وجود حقیقت خود، غلبهٔ مشاهدهٔ تجلیات اسمائی و افعالی و آثاری بر وجه اتم تو را متحصل شود، بر پای دار نسبت حکم اجمالی خود را به مشاهدهٔ تجلی ذات مطلق و رغبت نمای به حضرت ذات پروردگار خود و بگوی «اَرِحْنِي یا بلال».[2] و هرگاه که بپردازی از مرتبهٔ عموم حقیقت خود و مشاهدهٔ ذاتی غلبه کند، چنانکه تو را از توجه به جانب تفصیل وجود باز می‌داشته باشد، برپای دار احکام خصوص حقیقت خود را و به مشاهدهٔ تجلیات اسمائی و افعالی اشتغال نمای و به سوی پروردگار تو که متجلی است از پردهٔ اسماء

---

۱. مج: چون ایشان.

۲. ارحنا یا بلال: *کشکول* شیخ بهایی، ج ۱، ص ۱۹۵. *المحجة البیضاء*، ج ۱، ص ۳۷۷. *الوافی*، ج ۷، ص ۲۲۸.

و افعال و آثار، رغبت نمای و بگوی «کَلِّمِینی یا حُمَیراء»[1] تا حال تو در مقامِ خاصِ تو دایر باشد بین‌النسبتین و غلبهٔ هیچ کدام تو را از تعیین احکام دیگری باز ندارد و همیشه برزخیّت حقیقی خود رابر پای داشته باشی و به اطلاق خود باقی بوده، مقید به احد الطرفین نشوی. پس در آن واحد با هر دو باشی. «وَاللّٰهُ یَقُولُ الحَقَّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِیلَ»[2].

اکنون چون قطره‌ای از بحر محیط تأویل این دو سوره کریمه بر ساحل بیان و اقتصار مترشّح آمد، وقت آن شد که جبههٔ انسانیت از زیر عمامهٔ عموم کشف خصوص یابد؛ و منه الاستعانة والتوفیق.

بدان ـ ایدک‌الله تعالی و ایّانا بتوفیق التحقیق ـ که هر یک از علما و حکما و صوفیه انسان را به عنوانی فراگرفته‌اند مطابق مرتبهٔ خود در انسانیت.

اما علما پس نزد ایشان انسان عبارت است از این افراد موجوده لیکن در این افراد دو جهت ملحوظ است: یکی ـ شکل انسانی و دیگر انسانیت ـ اما شکل انسانی یکی از اشکال حیوانیت است که فی الجمله امتیازی از سایر اشکال دارد به لطافت و اتقان آلات و زیادتی و احساس. و اما انسانیت عبارت است از استعمال نفس ناطقه مرقوهٔ عاقله را در علم و عمل. و افراد انسان به حسب انسانیت بر سه قسمند: ادنی و اوسط و اعلی. اما ادنیٰ آنانند که رعایت معاش و رسوم و آداب دنیوی بر ایشان غالب است و از امور دینی به تقلید در ضروریات و اقل واجب اکتفا نموده‌اند و اینها مرجوّالنجاةاند. و اما اوسط آنانند که رعایت معاد بر ایشان غالب است و از رسوم و آداب دنیوی نیز بهرهٔ وافر دارند و اوقات خود را به کسب علوم عقلی ونقلی صرف می‌نمایند و از مستحسنات تمتع می‌گیرند و از مستقبحات اجتناب می‌نمایند و مسلک ایشان در امور دینی طریق استدلال عقل است و متابعت ظاهر شرع. و اما اعلی آنانند که زهد و عبادت و اخلاق حسنه بر اواسط می‌افزایند و از معاش دنیوی و رسوم و عادات، آن مقدار که مدد زندگی و طاعت

---

۱. *المحجة البیضاء*، ج ۵، ص ۱۷۹. ۲. احزاب، ۵.

باشد، به موجب ضرورت فرا می‌گیرند. اما آنانکه از مرتبهٔ ادنی واپس‌اند، داخل حیواناتند و از عالم انسانی غیر از صورت، حصّه‌ای ندارند. «اُولئِکَ کَالْاَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ»[1] و اما انبیا و اولیا را به خصیصه[2] ورای انسانیت از جانب خدای تعالی مخصوص می‌دانند و اطوار ایشان را ورای طور عقل می‌خوانند و نفوس ایشان را به قدس می‌نامند؛ والله اعلم.

و اما نزد حکما انسان عبارتست از حقیقت نوعیه که آن حقیقت با این افراد معیّت وجودی دارد یعنی، دو موجودند به یک وجود، که عبارت از اتحاد درجعل است و در حدود از آن حقیقت به حیوان ناطق تعبیر میکنند. و این اختلاف میانهٔ علما و حکما بعینه اختلاف در وجود است که علما اشیاء را موجود می‌دانند و ورای وجود عام و حصّهٔ آن که نزد ایشان اجلی البدیهیات است و جهت تحلیلی و معقول ثانی هیچ وجود دیگر قبول ندارد. و حکما و رای این دو وجود ضمیمه[ای] از واجب یا ممکن قرار داده‌اند و آن را وجود خاص اشیاء می‌گویند و این را اخفی النظریات می‌دانند. «و کُلٌّ یَعْمَلُ عَلیٰ شاکِلَتِهِ فَرَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدیٰ سَبِیلاً»[3] و نزد ایشان نیز افراد بر سه قسمند: ادنی و اوسط و اعلی. اما ادنی آنانند که به ظاهر علوم اکتفا نموده نفس ناطقه را در همین مرتبهٔ ظاهر علم باز می‌دارند، و آن را علت بزرگی و جاه و سبب تفوّق می‌دانند. و اما اوسط آنانند که در پی تحقیق حقایق اشیاء می‌باشند و مسلک ایشان بعد از استدلال عقلی، تهذیب اخلاق و عمل بر وجه حکمت است در جمیع احوال. و اما اعلی آنانند که ریاضات شاقّه می‌کشند تا حدی که روح ایشان را قوت انسلاخ و بیرون شدن از بدن و سیر عالم علوی کردن و با روحانیات کواکب مکالمه نمودن و بازعود به بدن حاصل می‌شود و فیلسوف نزد حکما عبارت از این طائفه است؛ والله اعلم.

و اما طائفهٔ علیّهٔ صوفیه ـ قدس‌الله تعالی ارواحهم ـ انسان را دو قسم نهاده‌اند: یکی انسان حیوان، دیگری انسان انسان. اما انسان حیوان عبارت است از اهل

---

۱. اعراف، ۱۸.
۲. مج: به حقیقت ورای انسانی است.
۳. اسراء، ۸۵.

رسوم و علوم آدابی و آنها که طالب اجر و ثوابند و از خدای تعالی بهشت می‌طلبند. و این قسم را انسان حیوان بدان جهت می‌خوانند که در پی حظّ خود سعی می‌کنند و منتهای همّت ایشان نعیم بهشت است. و اما انسان انسان آنانند که مطلب ایشان غیر خدا نیست و این قسم را از آن انسان انسان می‌خوانند که نسبت ایشان به قسم اوّل نسبت قسم اوّل است با سائر حیوانات «وَ ٱلْإِنْسَانُ سِرِّي وَ أَنَا سِرُّه» اشاره به این قسم است. و این قسم باز بر دو قسمند: اهل معاملات و ارباب حقائق امّا اهل معاملات به صرف ریاضات شرعیه و کثرت طاعات و کسب ملکات و ملازمت ارکان خمسه و متابعت تامّه حضرت رسول صلی‌اللّه علیه و آله و سلم - بر طریق عزیمت به مطلب می‌رسند و ارکان خمسه در این بیت است:

صمت و جوع و سَهَر وعزلت و ذکر بدوام

نـــاتمامان جـــهان را بکـــند کـــار تـــمام

و اما ارباب حقایق با وجود این ریاضات و اعمال در پی تحقیق مراتب وجود و حقایق اشیاء می‌کوشند بر وجه کشف و عیان. و انسانیت نزد صوفیه مطلقاً عبارت است از جامعیت مراتب الهی و کونی، اجمالاً یا تفصیلاً. و حقیقت انسانی نزد خواص اهل حقایق عبارتست از الف ارادهٔ اوّلی که مفتاح اوّل و آخرست. و این الف را جریدهٔ وجود و «الف انسانی» می‌گویند که این برزخ است میان وجود و عدم، و غیب و شهادت، و ذات و شئون، و وجوب و امکان. و این الف مرکب است از چهار نقطه که نقطهٔ اوّلش مظهر عالم لاهوت است و دوّمش ممتد عالم جبروت و سوّم منشأ عالم ملکوت و چهارم مرکز عالم ملک. و از این الف به اعتبار نقطهٔ اوّلی به حق و حقیقة الحقایق و وجود مفاض و نفس الرحمان[1] و رحمت امتنانی و امثال این تعبیر می‌کنند. و وجود مفاض عبارت است از وجود عام که به اعتبار وجود بودنش پرتو ذات است، و به اعتبار عموم، مظهر شئون ذات. و این شئون، حقایق صفاتند که چون ذات وجود با آن صفات ملحوظ شود، عالم اسماء به ظهور آید، و متعلقات

---

۱. مج: نفس

اسماء، اعیان ثابته‌اند که هر یک مخصّص وجودند و این انسان خلیفه است و صاحبِ وقت و موجب حفظ و عمارت عالم. و هر فرد از این افراد به حسب خصوصیت خود دخل در دایره وجود دارند. این مجملی بود از حقیقت انسان نزد صوفیه و مؤیّد کشف ایشان شرع است؛ واللّٰه اعلم.

و اما شکل و صورت انسانی نزد ایشان هندسهٔ الهی است و نقش آگاهی و بیان این از کلام کتاب الناطق ، والی ولایت کشف الحقائق، المهندس فی ذات‌اللّٰه، امام العالم و سرّ الانبیا، قطب رحی الاولیا، امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب ـ سلام‌اللّٰه علیه و علی اولاده ـ بشنو که می‌فرماید:

الصورة الانسانیة هی اکبر حجةاللّٰه علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه بیده و هی الهیکل[1] الذی بناه بحکمته وهی مجموع صور العالمین و هی‌المختصرمن‌اللوح المحفوظ و هی‌الشاهد علی‌کل غائب وهی الحجة علی کل جاحد و هی الطریق المستقیم الی کل خیر و هی الصراط الممدود بین‌الجنة والنار[2].

صدق ولی الله. اما قول او ـ علیه السلام ـ که: «هی اکبر حجةاللّٰه علی خلقه» اشاره است به آنکه جمیع مایحتاج معرفت الهی در این صورت مندرج است و محتاج به بیرون از خود نیست و حق تعالی همین را حجت خواهد ساخت بر کسانی که از نعمت معرفت محرومند، که جمیع آنچه شما را «یاأیّتها» معرفت بود، در صورت شما نهادم تا محتاج به دیگری نباشید؛ چرا طریق معرفت نسپردید. و تلویحی بر این معنی ضروری است. بدانکه عقل صریح و فطرت صحیح شاهد است بر اینکه هرچه در حیطهٔ وجود است، صلاحیت معلومیت دارد نظر به انسان و علم جمیع افراد انسان قابل تعلق به آن هست و ممکن است که آن تعلق به وقوع آید؛ چنانکه از بسیاری آمده. و چون گفتیم که هر چه در حیطهٔ وجود است، پس ذات مقدس متعالی در این داخل نباشد، تا توهّم صلاحیت تعلّق علم به آن شود؛ واللّٰه اعلم.

و عبارت «وهی الکتاب الذی کتبه بیده» اشارت است به تخمیر طینت آدم به دو

---

۱. مج: هی الهدی‌الذی.
۲. *کلمات مکنونه* فیض، ص ۱۲۵. *اسفار*، ج ۸، ص ۳۵۶. *الصافی*، ج ۱، ص ۷۸.

دست قدرت و ارادت؛ چنانچه فرموده که:

و انت الکتاب المبین الذی   بـاحرفه یـظهر المضمر

و از اینجا شیخ الطائفه جنید ـ قدس سره ـ گفت که «لفظ القرآن[1] و بدن الانسان توأمان و معنی القرآن و روح الانسان توأمان، و حقیقةالقرآن و حقیقةالانسان شیء واحد.»

و اشارهٔ «وهی الهیکل الذی بناه بحکمته»، بشارت است به اندراج امانت در آن. چه حکیمان جای امانت و ذخیرهٔ خود را به حکمت مُطَلْسَم می‌کنند و امانت اسماء و صفات الهی از روی جمع و احکام مظاهر آن در این صورت انسان ودیعت نهاده، به حکمت قاهره. «وهی مجموع صورالعالمین». اما به مطابقه آفاق و انفس است. چه انسان انموذج وجود و هندسهٔ ایجاد است. و هم در این معنی فرموده ـ علیه‌السلام ـ که:

أ تـزعم انک جـرم صـغیر   و فیک انطوی العـالم الاکـبر

و مختصر لوح محفوظ است. زیرا که احاطهٔ جزئیات که در لوح است، او را نیست، اما کلیات[2] بالفعل در او موجود است و بعضی جزئیات عندالتوجه نزد او حاضر، چنانچه سیدالتابعین، اویس قرنی ـ قدس سره ـ فرموده که: «من عرف‌الله لایخفی[3] علیه شیء». و شاهد بر هر غائب است که مشاهدهٔ او مشاهدهٔ عالم غیب است که همهٔ عالم غیب را در او نسخهٔ شاهد است و هم غایبان از طریق حق را او به شهود می‌رساند و حجت بر جمیع منکران است، هم به علم و هم به کشف، و طریق مستقیم به سوی همه خیرات است، به وساطهٔ آنکه جمیع مسافران عالم ملک و ملکوت راگذر بر اوست و همه از او به حقیقت خود می‌رسند و به وجود که خیر محض است به او واصل می‌شوند و صراطِ کشیده میان بهشت و دوزخ است. زیرا که هر روحی که گذر بر این صورت کرد، اگر از مطالب قوا و آلات و طبیعت آن بگذرد و به همراهی عقل راه طی کند، به بهشت می‌رسد، و اگر به دست حواس و

---

۱. مج: لفظ الانسان و بدن القرآن.   ۲. اساس: همه در او بالفعل است.

۳. اساس: من عرف ان لایخفی.

قوا بازماند، به دوزخ می‌افتد. زیراکه بهشت و دوزخ دو عالمند که بر پی این صورت واقعند که هرچه به این صورت نرسد، او را به بهشت کار نیست، واللّه اعلم.

و چون تلویحی بر حقیقت انسان نموده شد و اهل استعداد را معرفت مجملی بدان حاصل آمد، واجب دید که باز نماید که انسان از کدام ملک است و منشأش کجاست و سیرش به کدام مرز و بوم افتاده و چه متاع و چه حرفت دارد و نسبتش چیست؟

بدان ـ نوّرالله[1] تعالی قلبک و قلوبنا بنورالمعرفة ـ که چون شاهد ارادهٔ اوّلی از غرفهٔ قدم سر برآورد، انسان حقیقی به جهت اینکه جمال و جلالش از مغرب عدم ذاتی، چون تخت بلقیس کمتر از طرفة‌العین پیش تخت سلیمانِ وجود مطلق حاضر آمد و به خلعت خاص وجود عام مُخَلَّع شد و جمیع خصوصیات وجودی طراز معلمش ساختند و در لذّتِ آن الباس، چنان مستغرق شد که از غایتِ هیمان از ماهیت او با او خبر نبود، و از این جهت که این صوفی صومعهٔ قدس، مرقّعِ خصوصیات پوشیده، او را ام‌الکتاب نام شد، و بدان جهت که احکام این خصوصیات بر جریدهٔ علم ثبت نمود، قلم اعلی لقبش افتاد، و از آن روکه تحققش در نشأت عنصری به حضرت محمّد رسول اللّه صلی‌الله علیه و آله است، حقیقت محمدی است و حدیث شریف «انّ الزمان قد استدار کهیئَتِه یوم خلقه اللّه»[2] اشاره به این معنی است و اسامی بسیار دارد، هر یک از جهتی؛ مثل تعیّن اوّل و عقل کل و برزخ البرازخ و اوّل الاوایل و منشأ الصور و اسمِ اعظمِ حقیقی. چنانچه شاه نعمت‌الله ـ قدس سره ـ فرموده که «اسم اعظم، اول اسماء بود و صورتش معنی جدّ ما بود، و نور مطلق و امثال این.» و ثانی الحال که تجلی حضرت اطلاق بر او پرتو انداخت، از ماهیت خود جز در علم خودخبری نیافت و چون از آن استغراق و هَیَمان نقل به علم کرد، لذت آن هیمان را به امانت به جمعی سپرد که از حضرت

---

۱. مج: یداللّه.

۲. *التنبیه و الاشراف*، ص ۲۴۰. *مروج الذهب*، ج ۲،ص ۲۹۷. *التبیان*، ج ۵، ص ۲۱۷.

وجود مطلق به پاسبانی آن معین شدند و ایشان که هیمان[1] و استغراق را به جان برگرفتند و در این نشأت عنصری از آن امانتداران به نام ملائکه [۸] مَهیمه خبر داد و نمودار آن هیمان و استغراق را در این نشئهٔ عنصری به افراد کامل الجذبه حواله نمود؛ مثل خواجه محمد معشوق طوسی و امیر علی عبوب و شیخ لقمان سرخسی و امثال ایشان. و چون خود را مخلع به عموم و مطرّز به خصوصیات وجود یافت، به جهت تمتع از آن میل به خلوتخانهٔ عنصر اعلی نمود که به زبان شرع مقدس عماء خوانند و در حکمت، هیولای کل، و بانی آن خلوتخانه، قدوم او را علت ظهور ذوات عالم امکان ساخت و عموم او را به سَدَنهٔ عالم جبروت، که امینان خزاین لاهوتند، سپرد و خصوصیاتش حواله به اسمای عظام شد که به ترتیب آنها اقدام نمایند. پس او را بر مرکب عِلّیّت ظهور سوار ساخته، به شهرستان ذوات امکانی روانه ساختند و امینان و مربیان عموم و خصوصش رفیق داشتند که در هر عالمی آنچه او را ضرور شود، به او باز رسانند. و چون به سر حد عالم ظهور امکانی رسید، راحتی که از خلعت[2] وجود عام یافته بود، یاد کرده، بدان لباس متلبّس شده، داخل عالم ارواح شد و در مهمانخانهٔ روح اعظم منزل نمود. و به نوبت جمیع ارواح امکانی تهنیت قدومش می‌نمودند و بعلم خود با ایشان محاوره می‌نمود و به حسب استعداد و لیاقت هر یک را از آن خصوصیات خود به راه‌آوردی، مخصوص می‌ساخت تا جمیع ارواح با متعلقان ایشان از عقول و نفوس بهره‌ور شدند و از دریافت او و اختصاص به عطیهٔ خصوصیت از او، هر یک عارف [به] مرتبهٔ خود آمدند و شکر قدومش به جای آورده، خدمتش به جان قبول نمودند و روح اعظم را به خاطر قرار یافت که از حضرت اطلاق مأذون شده، سرایی به جهت او ترتیب دهد که چند روزی آنجا از خود تمتع گیرد. پس از حضرت خلاّق علیم اذن یافته، عداد و آلات آن سرا به عالم هباء جمع نمودند. و از آنجا در عالم جسم کل تهیه داده، به قالب مثالی در عالم صورت بر هم تطبیق دادند. و اوّل محل عمومش مرتب شد که

---

۱. مج: که هیمان را در این نشأة عنصری از آن امانت. ۲. مج: خلقت.

آن را به لسان شرع عرش نامند. باز جایگاه خصوصیاتش که کرسی خوانند، پس کارخانهٔ افعال کلی و نگارخانهٔ صور نوعی، که فلک البروج و فلک الثوابت باشد، پس باقی خزاین[۱] و امتعه را هر یک محلی معین شد تا هفت سماء و چهار رکن به انجام رسید و سکنهٔ عالم ارواح خدمه و سدنه را در این مشعل و چراغ از آتشکدهٔ وسط افروخته شد و کارخانه‌ها به دَور افتاد و استاد طبیعت کمر بسته، هر چه اذن یافت از سرکاردار این کارخانه‌ها که نفس کلیه نام اوست، تهیه نموده بر طبق اراده او به نظر در می‌آورد. پس نعمت خانهٔ موالید ترتیب یافت و الوان[۲] نعم از لطیف و کثیف بر سماط اظهار کشیدند و انسان حقیقی بر مرکب حقیقت نوعیه نشسته، هزار میخی تشخیص که در کارخانهٔ علّم الاسماء بر قامتش آراسته بودند، پوشیده به سیر نعمت‌خانهٔ اسفل سافلین شخصیت و جزئیت شتافت، که از آن تمتع گیرد. و همین که عصای عقل جزئی به دست گرفته، از دار[۳] آخر حَیَوان پای بیرون نهاد، از بالای کنگرهٔ احسن تقویم سروش ایمان عطائی ندا در داد که: ای پروردهٔ وجود وای خازن جواهر هست و بود، مبادا آنچه از تو مقصود است، فراموش کنی و زاد راهی که در انبان تشخص توست صرف خدمتکاران کرد. از بی‌توشگی آنجا بازمانی. پس چون این ندا شنید، یادش آمد که[۴] از او آینگی خواسته‌اند و در مقابل می‌باید ایستاد تا پرتو جمال مطلق دریابند. و چون نقطهٔ اسفل سافلین در مقابلِ اعلی علیین بود، همانجا به خصوصیتی که داشت در برابر ایستاد تا وجه مطلق واحد حقیقی در مرا یای آن خصوصیات پرتو انداخت و هر یک انطباع وجهی را قابل آمدند: بعضی جمال صرف، و بعضی جلال صرف، و بعضی ممتزج و به زبان استعداد آن وجه را به حکمی که از مرآت به صورت منطبعهٔ او تعلق گرفته بود ستودن گرفتند و وجه مطلق است و حکم خصوصیت از مرآت چه خنجر مصقول صورت مدار را طولانی نماید و حدیث قدسی «انا عند ظنّ عبدی»[۵]، پی مؤید این حکم است؛ همچنانچه

---

۱. مج: خزائن ذات و امتعه.
۲. مج: انواع.
۳. مج: آخرت حیوان.
۴. مج: از او نیکی.
۵. *جامع الاخبار*، ص ۱۸۶. *اوصاف الاشراف* ص ۵۶. *عوالی اللئالی*، ج ۱، ص ۲۸۹.

حدیث نبوی «انا من اللّه والخلق منّی» کاشف نقاب این سرّ است؛ واللّه اعلم.

و چون انسان بدین نعمت خانه درآمد و شروع در تمتع خواست که کند، معلّم «عَلَّمَ الْاِنْسانَ مٰالَمْ یَعْلَمْ»[۱] به گوش هوشش گفت که تو میهمانی و غریب و تا این اشیاء را حقیقت و مزاج و خاصیت ندانی و بنایی معین نسازی و مرتبه و مقداری مقرر نکنی که ملایم فطرت تو باشد تصرف در آن کردن از[۲] حکمت نیست. پس شروع کرد و همه را مرتبه و حدّ و حکم و اثر معین داشت و نگاهبانان بر آنها تعیین کرد؛ اما حقایق اشیاء و ضبط مراتب را به محققین عرفا سپرد و رعایت احکام بر وجه اتم به ارباب معاملات و حدود و رسوم خواص و اثر به علما و حکما، و ارائهٔ طریق حق و تعیین عبادات بر وفق اقتضای ربوبیت و رسانیدن اخبار الهی و ضبط صورت و حفظ صحت عالم و راهنمائی به سر منزل اصلی، و خلاصی گرفتاران و رسانیدن حق به حقداران به ارباب شرایع و انبیا تعلق گرفت، و نیابت انبیا به اولیا و حفظ صور شرایع به فقها و سیاسات به ملوک، و همچنین هر طایفه ـ علی حسب درجاتهم ـ به مرتبه[ای] معیّن شدند و تفصیل این سیر و معاملات درکتب قوم مسطور است و به انحای متنوع مذکور. و غرض اینجا اشارتی بود که اهل استعداد را بشارتی رساند.

پس جمعی که حفظ طریق و رهنمائی به ایشان مفوّض بود، ابتدا مراجعت از اسفل طبیعت نموده، طی منازل ـ که آمده بودند ـ کردند و به وطن اصلی خود رسیدند، و از آنجا باز مأذون شده، سفر ثالث به رفاقت وحی کرده، از راه بصیرت و استبصار اینجا به دلیلي و رهنمایي اشتغال نمودند، و نایبان تا انقضاي زمان می‌نمایند.

و چون آنچه مذکور آمده، مشعور شد، باید دانست که نقش هیکل انسانی و تشخصات افراد بر طبق تعیّن روح اوست به اوصاف حمیده و ذمیمه، و علم قیافه، شاهد این معنی است و ظاهر و باطن او تمام علم است. و نیز باید دانست که افراد انسان مرکبند از روحی و بدنی. و روح ایشان به حسب استعداد شامل مراتب

۱. علق، ۵.
۲. مج: نزد حکمت.

ملکوتی است، و بدنش شامل مراتب ملکی و روح را آن حالت است که سیر در عالم جبروت و لاهوت و ناسوت می‌تواند نمود، اگر از بند لوازم جسمی استخلاص نماید. و شکی نیست که این بدن محسوس همیشه در تبدل است و دو زمان باقی نیست و همواره بَدَل ما یتحلل بدان می‌رسد و بر روح خطرات و صور علمی لاینقطع وارد می‌شود که یک نفس خالی نیست و دو نفس بر یک حال باقی نه؛ و با این حال از خود یک هویتی ثابت باقی غیر متغیر که از خود به «اَنا» تعبیر می‌کند، می‌یابد که از تغیّرات بدن و علم، که لازم روح است و غیر منفک از او، اصلاً آن هویت را تأثیری نیست. پس البته این غیر متغیر را بدنی غیر متغیر خواهد بود و علم و روح نیز کذلک. و طرفه‌تر آنکه این امر که به «من» از خود خبر می‌دهد، روح را و حقیقت را و کلیت و جزئیت را و هر چیز که از آن خبر دهی، به خود منسوب می‌دارد که روح من، و عقل من و نفس و دل من، و حقیقت کلیهٔ من، و مرتبهٔ جامعهٔ من، و بر این قیاس و این، آن نفس است که معرفت او مستلزم معرفت ربّ است و حامل امانت الهی است و خطاب با اوست و هر که این را شناخت، انسان انسان است؛ والله اعلم.

و از این اقوال ظاهر شد که نهایت مراتب وجود [و] غایتِ کمال انسانی، معرفت است، و هر چند که شخص را حقایق ظاهرتر، او کاملتر و درجات کمال به طریق کلیت و اجمال این است که محسوسات عالم نزد عارف معقول شود و از محسوسیت زایل گردد و معقول، محسوس شود. و روایتی که از کلام اکابر مفهوم است و شهود و عیان، عبارت از این تبدیل است. «یَوْمَ تُبَدَّلُ الاَرْضُ غَیْرَ ٱلاَرْضِ وَالسَّمٰوٰاتُ وَ بَرَزُوا لِلّٰهِ ٱلْوٰاحِدِ ٱلْقَهّٰارِ»[1]. محسوسیت زمین و آسمان به معقولیت تبدیل یابد و معقولیت حقیقة‌الحقایق و مراتبش به محسوسیت؛ چنانکه سیدالعرفا، شاه داعی‌الله ـ قدس سره ـ در رسالهٔ مشاهده می‌فرماید که:

این نه جهان است که می‌بینیش موجد آن است که می‌بینیش

---

۱. ابراهیم، ۴۸.

خلق به معلوم خرد ملحق است کانچه به حقّ یافته [ای] آن[1] حق است.

و دریافت این کمال موقوفِ بر معرفت نفس است که در ضمن آن معرفت جمیع مراتب وجود حاصل می‌شود، و معرفت نفس جز در خدمت اهل کمال میسر[2] نیست؛ اِلاّ ماشاءَاللّهُ تَعالی. و بعد از وصول به خدمت کامل به عبادات و ریاضات مناسب استعداد، او را ابواب معرفت عالم آثار ـ که آن را عالم شهادت و ملک نامند ـ بر روی بصیرت گشاده می‌شود، و باز عالم افعال که ـ به ملکوت نزد بعضی و به غیب شهور است ـ بر او تجلی می‌کند و از آنجا به عالم اسماء و صفات، و باز به عالم ذات. و چون سیرش در این عالم ـ که به لاهوت از آن تعبیر کرده‌اند ـ واقع شد، حکیم علمش در رصدگاه یقین ثابت و سایر غیب و شهادت تحقیق می‌نماید. و اولاً آفتاب ذات مطلق را از اوج غیب مطلق به اسطرلاب علم‌الیقین ارتفاع می‌گیرد و انجم شئون ذاتی را از مطالع[3] شهادتِ مطلق، طالع می‌شمارد لیکن ثانی الحال در تباشیر صبحِ عین‌الیقین، حکم علم در این قضیه انعکاس یافته زانچه طالع شهادت مطلق را شاهدِ ظهور ذاتی در وتد آید و شئون از سطوت سطوح شمس وجود در غیم غیب مندمج نماید، باز چون نیّر[4] اعظم حق الیقین از سمت[5] الرأس استوا تابیدن گیرد، ظلِ غیب و شهادت از ارض عِلم زایل شود، اینجا از لیت و ابدیت، و ماضی و مستقبل، در نقطهٔ حال مستهلک آمده، «لیس عند ربی[6] صباح و لا مساء» وظیفهٔ وقت عارف گردد. پس در این حال که از ارباب صحوانیت، اسقاط وسایط از علمش می‌شود و همیشه به همان نسبت که تعین اوّل را باحضرت اطلاق است، جمیع ذرات عالم افعال و آثار در نظر یقینش ثبوت می‌یابد و در این شهود متحقق بوده به همین نسبت که وجهۀ خاص و رحمت رحیمی است، حفظ و بقای آثار می‌بیند و از آیینه هر ذره و هر جزء لایتجزی جمال شاهد حقیقة الحقایق در نظر تحققش تابان می‌باشد و جمیع عوارض و لوازم وجود

---

۱. مج: یافته است.
۲. مج: نیست واللّه اعلم.
۳. مج: از مطالعه شهادت می‌شمارد.
۴. مج: منیر حق‌الیقین.
۵. مج: تحت‌الرأس.
۶. اصل آیه: ربک.

بشریت را، ازقبض و بسط و صفاتِ متقابله، مرائی جمال و جلال الوهیت یافته از این شهود غفلتش مُحال می‌شود. چه غفلت نیز از جمله مظاهر است او را و دوام این نسبت نهایت کمال نشئهٔ عنصری انسانیت.

از قطب‌العرفا، ابو سعید خراز ـ قدس سره ـ مَردی است که گفت: عرفتُ اللّـه بجمعه بین الاضداد. و این جمعیت در این مرتبه است. چه کامل هرگاه به یکی از مظاهر جلالی اختصاص زمانی یافت و درآن وقت عالم است به این‌که مظهر صفات جلالی شده، این علم از مظاهر[1] جمالی است. پس در یک آن، مظهر هر دو صفت شده و این جمع بین‌الضدّین است، و از این جمع معرفت، موضوع آن دو محمول به طریق تنزیه او را حاصل می‌شود. وتوضیح این از روی تمثیل آن است که چون بر انسان، هم کافر و هم مسلمان، محمول است و این هر دو صفت عارض او میشوند، از اینجا ظاهر می‌شود که حقیقت انسان از این هر دو صفت منزّه است و اگر یکی از این دو صفت با حقیقت او بودی، خواه به اقتضاء یا لزوم، البته آن صفتِ دیگر عارض او نشدی، و هرگز نه کافر مسلمان شدی و نه مسلمان کافر. پس دانسته شد که حقیقت انسان از صفتِ اسلام و کفر هیچ با خود ندارد. و این عوارض مرتبهٔ بشری است؛ والله اعلم.

چون کـه بی‌رنگی اسـیر رنگ شـد   موسی ای با موسی ای در جنگ شد
چون به بیرنگی رسی کـان داشـتی   مـوسی و فـرعون دارنـد[2] آشـتی[3]

پس کمال انسانی عبارت از دوام شهود اوست وجه مطلق واحد را؛ در مرآت هر ذره از موجودات غیب و شهادت. واین شهود و مشهود نیز وجودش، وجودِ سراب است. والله خیرٌ و ابقی.

و اینکه گفته شد که نهایت کمال این است، به طریق کلیت است در این نشئهٔ عنصری والاّ به طریق تفصیل لانهایه است و در نشئهٔ اخروی، ترقی ثابت است. و این نهایت نیز به حسب اشخاص متفاوت است و از اقوال و احوال هر یک ظاهر، و

---

۱. مج: جلالی.
۲. مج: کردند.
۳. مثنوی دفتراول.

بسط این حالات در کتاب الهی و اخبار انبیا و کتب عرفا مذکور است و مسطور، و اینجا غرض ایما و اشاره‌ای است که باعث انگیز شوقِ اهل طلب و ارباب قابلیت شود؛ «وَاللَّهُ يَقُولُ ٱلحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ»[1].

و از جمله احوال عارفان کامل این است که قطب الموحّدین، الشیخ محی‌الدین محمدبن علی بن العربی ـ قدس سره ـ اشاره به آن در *رسالهٔ عنقاء مغرب* نموده، می‌فرماید که:

فواللّه یا اَخی لورایت حال العارفین اذا خرجوا من نفوسهم و دَرَجوا عن محسوسهم فُطهرت[2] قلوب و اُظهرت غیوب و رُفعت استار فطلعت انوار و کانت التجلیات علی مقدار فمن شاهد قدساً و من شاهدا نساً و من شاهد عظمةً و جمالاً و من شاهد ملاطفةً و جلالاً و من بهتة[3] فی انیة و من خطفة فی هویة فلو اطلعتَ علیهم لولیتَ منهم فراراً و لُمِئتَ منهم رعباً لا نعدامک عند تلک المشاهدة و تعذیبک و سقوط قواک و حل ترکیبک.

از این فقرهٔ کلام هم مرتبهٔ حال عارف ظاهر می‌شود و هم درجهٔ این کس در انسانیت که هر گاه که این طائفه انسان باشند و این حالات در وجود انسانی تحقق می‌یافته باشد، پس این کس را بوی از عالم انسانیت نخواهد بود و تحسّر و تأسف بر حال خود و اشک ندامت و حرمان ریختن واجب می‌شود. و از اینجا شیخ سعدی ـ رحمه‌الله تعالی ـ گفته که:

هزار سال رهست از تو تا مسلمانی　　هزار سال دگر تا طریق انسانی

مگر حق ـ سبحانه و تعالی ـ به برکات این بزرگواران ما را به رحمت و فضل بی‌علت بیامرزد، و چون ازین عالم بی‌بهره افتاده‌ایم، اولی آن است که حکایات و سخنان ایشان را از روی صدق و اعتقاد خالص مطالعه نماییم و اکثر اوقات، ندامت بر حال خود بریم که این شیوه را فوائد بسیار است.

---

۱. احزاب، ۵.　۲. مج: فطرت.
۳. مج: و من مهبة و من.

گــر نــدارم از شکــر جـز نـام بـهر　　این بسی[۱] خوشتر که اندر کام زهر

امید که بر محبت اهل حق زیستن و مردن و برانگیختن نصیب و روزی شود، و چون بیشتر مردم را به واسطهٔ آمیزش عقل بـا وَهْـم از رؤیت، غـیر از ایـن رؤیت حیوانی، معقول نمی‌افتد، و اینکه گفته شد: معقول، محسوس می‌شود و شهود و عیان و امثال این عبارات را انکار می‌کنند، ضروری است که تلویحی بر این معنیِ رؤیت نماییم.

بدانکه و رای رؤیت حیوانی، رؤیت دیگر هست که خاصهٔ انسان است، و این چنان است که همگی ظاهر و باطن و قوا و مشاعرِ بیننده به منزلهٔ بصر می‌شود و به ثبوت رسیده که حضرت رسول ـ صلیّ‌اللّه علیه و آله وسلم ـ از عقب همچنان می‌دیدند که از پیش، و از حضرت موسی ـ علیه‌السلام ـ پرسیدند که از کجا دانستی که آن کلام و ندا از عقب است؟ فرمود که «از آنجا که از جمیع جهات می‌آمد و من به جمیع ذرات وجود خود می‌شنیدم.»

و اگر خواهی که این را خوب دریابی، از اینجا دریاب که تو هرگاه زید را دیدی، تو را علمی خاص حاصل شود که اصلاً شک و وهم را در آن، مجال تصرّف نیست، و این رؤیت است و چون چشم بر هم نهی و به خود متوجه شوی، همان علم بعینه به خودت حاصل است در مرتبهٔ اعلی که گویی تمام اجزای بیرون و اندرون تو و حواس و قوای تو در آن وقت، چشم شده‌اند که، خود را می‌بینی، و این رؤیت انسانی است،و به جهت تفرقه این رؤیت از رؤیت حیوانی، این را « بصیرت » نام نهاده‌اند. و اینکه درکلام الهی واقع است که «وَ تَریٰهُمْ یَنظُرُونَ اِلَیْکَ وَهُمْ لایُبْصِرُونَ»[۲]، اشاره است که ایشان را رؤیت حیوانی حاصل است، نسبت با تو، نه رؤیت انسانی. و کریمهٔ «وَلٰکِنْ تَعْمَی القُلُوبُ الَّتِي فِی‌الصُّدُورِ»[۳] همین است. و کریمهٔ «وَلَهُمْ اَعْیُنٌ لایُبْصِرُونَ بِهٰا وَلَهُمْ آذانٌ لایَسْمَعُونَ بِهٰا»[۴]، مؤید این حال است و حاصل

---

۱. مج: زان بسی.
۲. اعراف، ۱۹۹.
۳. حج، ۴۷.
۴. اعراف، ۱۸۰.

کلام: این انسان که حیوان ناطق است، انسانی هست که جان این حیوان ناطق است، و انسانِ انسان آن است، و او در وقت دیدن، همه چشم است، و در وقت شنیدن، همه گوش چناتچه از جواب حضرت موسی علیه‌السلام ـ ظاهر شد. و همچنین متوجه به هر چه شود، به همگی خود همان است. و اینکه می‌گویند که طوری ورای طور عقل ما هست، طور دریافتِ، این انسان است. والله اعلم.

بدانکه در جمیع عوالم، این انسان مظهری است که آدم آن عالم است، مثلاً درعالم جبروت، اسم اعظم، آدم است. و در عالم ملکوت، روح اعظم و در عالم عقل، عقلِ کل، و در عالم نفس، نفسِ کلیه. و این منافات ندارد با آنکه نفس کلیه، قوای عقل‌کلی است و در عالم طبایع کلیه و در عالم مواد جسم کلی و در عالم صور، شکلِ کل، و در عالم‌محسوس، فلک اطلس و در مراتب‌موالید، فردِ اوّل هر نوع.

و چون در نشئهٔ عنصری، انسانی، فرد اوّل را آدم نام است، پس در جمیع عوالم، فرد اوّل را، آدم آن عالم می‌گویند، همچنانکه الف، آدمِ عالم حروف است و یک آدم، والحی[1] یکفیه الاشارة. والله اعلم.

بدانکه صادر اوّل از خدای تعالی، به اعتبار شَیئیّت و مرتبهٔ مطلقه‌اش، حقیقت محمّدی (ص) است، و به اعتبار عموم و کلیتش، حقیقت انسانی، و به اعتبار هر یک از خصوصیاتش، حقیقت نوعیه است و مرتبه از مراتب محمدی (ص)، در مرتبهٔ سکون، جمع الجمع است، و در مرتبه حرکتِ مستقیم نقطه وجود را و مقام اوّل و در مرتبه حرکت مستدیر بر مرکز. و الف از این جهت مرکز تمام حروف است که حرکت حروف دَوری است. و واحد از آن جهت مبدأ اعداد است که حرکت عدد مستقیم است. «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».[2]

و چون این مقدمات مسطور شد، بدانکه عالم چون درخت است که افلاک ریشهٔ آن است که غذا از نفس کلیه به وساطت طبیعت کلیه می‌گیرد. و عناصر، چون ساق و جماد و نبات، شاخ و برگ، و روح حیوانی، شکوفه، و روح نفسانی گُل و روح انسانی میوه، و علم و کمال، طعم و رایحهٔ آن میوه، و روح قدسی، طبیعت و مزاج

---

۱. اساس: الحر

۲. نور، ۴۷.

آن میوه، و معرفت الهی، خاصیت و فایده آن طبیعت و مزاج و این مزاج از جامعیت حقایق الهیه و کونیّه، متحصل.

اکنون غرض از این اشاره، تلویحی بود به طریق ایجاز و اختصار، و چون ابتدا به قرآن شده بود، همچنانکه گذشت، مستحسن نمود که بعد از ادای مدعا، اختتام نیز به قرآن شود، و چون خاتمهٔ سخن، محل دعا است، پس بر طبق دو سوره به دو آیه دعا می‌کند: «رَبَّنا آتِنا فِي الدُّنْيا حَسَنَةً وَ فِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النّارِ».[1]

ای پروردگار ما عطاکن ما را در دو دنیا، حسنه، به دوام احسان که مشاهده جمال تست به دیدهٔ بصیرت و عین الیقین که «أنْ تعبد اللّه كأنّكَ تَراه»[2] و به انعام و احسان از تو بر ما به استهلاک نفس بشریت ما در سطوات نور وجود تو و ترقی از عین‌الیقین به حق‌الیقین و به حقیقتِ حق‌الیقین در آخرت نیز حسنه ده ما را به دوام و بقای ما در جناب ذات و صفات به وساطت شفاعت حبیب تو محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلم ـ و نگاه دار ما را از آتشِ حرمان معرفت در دنیا و هجران لقاء در آخرت که نشئهٔ حق‌الیقین است. «رَبَّنا أتْمِمْ لَنا نُورَنا وَ اغْفِرْ لَنا إنَّكَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ»[3].

ای پروردگار ما، چون ما را به نور وجود حادث بشری، به ظهور آوردی، به رحمت خود تمام ساز از برای ما، نور وجود ما را به استهلاک این وجود حادث بشری در وجود قدیم الهی، و فنای وجود و بقای بالله، و بپوشان ما را برما، به محو انیّت ما و صحوِ انیّت تو، و پنهانی هویت ما بر ما، به آشکاری هویت تو، به درستی که تو بر همه چیز قادری و همه چیز، مظاهر قدرت تست و اتمام نور وجود ما به نور وجود تو، و پوشیدن مایی ما بر ما به آشکار ساختنِ تویی تو، مقدور تست، و عین قدرتِ تو. و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطیبین‌الاخیار والاطهار.

تمام شد این رساله مستطاب بحمدالله تعالی والمنة.

بید اقلّ، محمد حسین نعمة اللهی ۱۲ شهر شعبان المعظم سنه ۱۲۹۹ هـ ق.

---

۱. بقره، ۲۰۱.
۲. مجمع *البیان*، ج ۲، ص ۱۱۶. تنبیه *الخواطر*، ج ۱، ص ۲۳۵.
۳. تحریم، ۹.

یادداشت بر رساله الف الانسانیة

۱. چون افاضه وجود می‌فرماید «الرحمن» است و بدین لحاظ که افاضهٔ «کمال وجود» را می‌نماید «الرحیم». فافهم

۲. اصطلاح «عماء» مأخوذ از حدیث ابی رزین عقیلی از رسول اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ است، فی سنن ابن ماجه ـ مقدمه، باب ۱۳ حدیث ۱۸۲ ص ۶۵ ج اول ـ باسناده عن ابی رزین قال: قلت یا رسول‌الله أین کان ربنا قبل أن یخلق خلقه؟ قال (ص): کان فی عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و ما ثَمَّ خلق عرشه علی‌الماء.

این حدیث در مسند احمد بن حنبل ج ۴ ص ۱۱ و ۱۲ و *جامع ترمذی* در اول تفسیر سوره هود ص ۱۲۶ ج ۴ ط هند نیز با اختلاف اندکی در الفاظ منقول است.

عماء در اصطلاح اهل تحقیق مرتبه احدیت که واسطه و برزخ بین ذات و مرتبه احدیت است و انسان کامل و وجود منبسط و اطلاق می‌گردد. به شرح علامه قیصری بر *فصوص الحکم* عارف عربی ط اول ص ۱۱ و ۲۵۴ و *اسفار* ملاصدرا ج ۱ ط رحلی ص ۱۹۳ و مصباح الانس ط اول ص ۷۴ رجوع فرمائید.

۳. در اینکه «وقت» فرمود که اشعار به عدم دوام است دقت شود.

۴. این کلمهٔ علیا مأخوذ از دعایی است که جناب سیدعلی‌خان مدنی در *کلم طیّب* آن را منقول ساخته است و اشارت دارد به اسماء مستأثرهٔ حق ـ سبحانه و تعالی ـ که

خاص اوست و ماسوی را بدان حد و پایه به آن اسماء راه نیست، چون المحیط، العلیم، الصمد، الحکیم و ... تدبّر شود. در توضیح آن به ص ۱۵ و ۱۹ ط اول شرح قیصری بر فصوص بنگرید.

۵. برای دریافت شرح این حدیث به شرح علامه قیصری بر *فصوص الحکم* ط اول ص ۳۰۹ و نیز تعلیقات حضرت علامه آملی ـ روحی فداه ـ بر آغاز و انجام خواجه طوسی ط اول ص ۱۱۱ رجوع فرمائید.

۶. در تجلی و اقسام آن به شرح علامه قیصری بر فصوص ط اول صفحات ۳۸۳، تجلی علمی / ۴۲۴، غیبی و شهودی / ۳۸۶، الهی / ۴۳۸، نوری و ظلمانی / ۱۴۵، اجمالی و تفصیلی / ۱۸ و ۱۷، اسمائی / ۳۴، ذاتی / ۲۶۴، مطلق تجلی / ۳۹۵، ۴۲۶، ۴۱۷، ۳۲۰، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۳۵، ۳۶ و ۲۹۷، ظهوری و کلامی / ۴۶۹، عدم نهایت تجلی / ۴۶۴ رجوع فرمائید.

۷. قرائت دو سورهٔ والضحی و الم نشرح ـ انشراح ـ در وقت نوم و به گاه «توجه» باعث اصطیاد مبشرات و تمثلات است. فاغتنم.

۸. ملائکه مهیمون در هَیَمان از جمال الهی ـ و بعض فرموده‌اند از جلال سبحانی ـ هستند و گویا این طایفه از ملائکه‌اند که حق ـ سبحانه ـ در شأن آنها که مأمور به سجود آدم نبودند به شیطان فرمود: ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی استکبرت أم کنت من «العالین»، که ایشان از آدم و عالم بی‌خبراند. و ارباب معرفت نیز بدانگاه که مشمول این حدیث نبوی مذکور در *اوصاف الاشراف* خواجه طوسی (ره) می شوند که: اذا بلغ الکلام مع الله فاسکتوا ـ أوفامسکوا ـ به هیمانی نائل می‌شوند که بدان تشبه به این دسته از ملایکه پیدا می‌کنند که «ربّ زدنی فیک تحیّراً».

۳

رسالهٔ توحیدیه

یادداشت بر رساله الف الانسانیة

۱. چون افاضه وجود می‌فرماید «الرحمن» است و بدین لحاظ که افاضهٔ «کمال وجود» را می‌نماید «الرحیم». فافهم

۲. اصطلاح «عماء» مأخوذ از حدیث ابی رزین عقیلی از رسول اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ است، فی سنن ابن ماجه ـ مقدمه، باب ۱۳ حدیث ۱۸۲ ص ۶۵ ج اول ـ باسناده عن ابی رزین قال: قلت یا رسول‌الله أین کان ربنا قبل أن یخلق خلقه؟ قال (ص): کان فی عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و ما ثَمَّ خلق عرشه علی‌الماء.
این حدیث در مسند احمد بن حنبل ج ۴ ص ۱۱ و ۱۲ و *جامع ترمذی* در اول تفسیر سوره هود ص ۱۲۶ ج ۴ ط هند نیز با اختلاف اندکی در الفاظ منقول است.
عماء در اصطلاح اهل تحقیق مرتبه احدیت که واسطه و برزخ بین ذات و مرتبه احدیت است و انسان کامل و وجود منبسط و اطلاق می‌گردد. به شرح علامه قیصری بر *فصوص‌الحکم* عارف عربی ط اول ص ۱۱ و ۲۵۴ و *اسفار* ملاصدرا ج ۱ ط رحلی ص ۱۹۳ و مصباح الانس ط اول ص ۷۴ رجوع فرمائید.

۳. در اینکه «وقت» فرمود که اشعار به عدم دوام است دقت شود.

۴. این کلمهٔ علیا مأخوذ از دعایی است که جناب سیدعلی‌خان مدنی در کلم طیّب آن را منقول ساخته است و اشارت دارد به اسماء مستأثرهٔ حق ـ سبحانه و تعالی ـ که

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

جلّ ربّی لا اله الا هو له الحمد فی الاولی والآخرة

منت و سپاس مر خداوندی را تعالی جدّه[1] که نظام ملک و ملت برهان[2] ساطع جود اوست و تحیات و درود بر سیّدی - صلوات‌اللّه و سلامه علیه و آله - که بودِ عالم طفیلِ وجود اوست. وبر آل و ذریه و اصحاب او.

اما بعد[3]؛ چون عادة اللّه جاری شده از ابتدای جهان الی الآن که بـه حـجت و برهان، قطع ادلهٔ وجود اهل ظلم و طغیان بنماید، لهذا در تاریخی که ضابط عدد آن عبارت «اَیُّهَاالنّاسُ لَقَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ»[4] بود، رحمت الهی به لطف نامتناهی صفحهٔ جهان را از آلودگی فساد اهل بدعت و عناد پاک ساخت و لوای عدل و رأفت مصدوقة السلطان ظلّ الله برافراخت و سایهٔ چتر همایون پادشاه جمجاه فلک بارگاه کواکب سپاه، المنصور المؤید من عندالله، آرایش جهان جـهانبانی، زیـور کشـور کشورستانی، فروغ مهر عدالت و سروری، روشنی دیدهٔ سلطنت و رعیت پروری، فرمانده ملک شهریاری، انسان العین کامکاری، برهان عـدالت الهـی، زیب اورنگ پادشاهی، طغرای صحایف کیائی، عنوان کتاب کن فکانی،

ارزنـــــدهٔ دولت مـــؤید زیبندهٔ تـخت و تـاج سـرمد

---

۱. مج: شأنه. ۲. اساس: برآن.

۳. مج و رضوی: اما بعد از این رقیمت از عبیدالاحرار. ۴. نساء، ۱۷۵.

خـودکام جـهان کـامبخشی نـــام‌آور مـــلک نـامبخشی
ســـر دفـــتر خســـروان آفـــاق جفت ظفر و به خسروی طاق
مـنصور بـه نـصرت خـدایـی مـــنظور جـناب کـبریایی[1]

... ایدالله تعالی عدله و احسانه و افاض علی‌البریة جوده و امتنانه ـ بر سر تفتگان آتش ظلم و بیداد انداخت، پراکندگان به وادی جور و محنت، روی امید به وادی مهر و رأفت آورده، از اکناف اطراف احرام طواف حریم معدلتش، وجهۀ توجه داشتند و بنای ادای دعای بقای ایام دولتش را به آلات صدق و اسباب اخلاص برافراشتند، پس واجب آمد بر پروردۀ نعمت قدیم این دودمان سلطنت نشان، عبیدالاحرار و مملوک الابرار، ذرۀ بی‌مقدار[2] محمدبن محمود، الملقب بدهدار[3] ـ عفی‌الله عنهما ـ که از جمله محرومان تیغ ظلم و فساد بود که روی خلوص امیدواری به ملثم[4] ارباب دعا آورد و سوابق خدمتکاری این خاندان را به لواحق دعا گویی دولت روز افزون بیاراید. و چون بسیط بساط مرحمتش محطّ رحال علم و مجمع جوامع فضل بود، و این نا اهل با آنکه از دایرۀ عوام الناس قدمی بیرون ننهاده ولیکن به زعم و هم از اهل اسواق، امتیازی با خود قرار می‌داد، پس به بیانی مطابق عرف عام خزف ریزه به رسم نمونه از قلادۀ گردن استعدادش به من یزید[5] جواهر ولآلی درآورد که در شهر آبگینه فروش است و جوهری. و غرض اصلی این، ثبت دعای دولت خسرو جهان است بر صفحۀ زمان. امید که مقبول اهل عفو و اغماض آید و عقل با ذوق و وجدان بر آمیخته، مقصود از این قول را بی‌ملاحظه قابل منظور دارند. و مرتب شده بر مبادی [ای] که پرده از چهرۀ مطالب گشاید و بر دو مطلب از مطالب مسئلۀ توحید که اوّل موافق مشرب محققین حکما و مدققین متکلمین آید، و ثانی به جانب ذوق اهل وحدت گراید[6]. و بر نتیجه[ای] که موجب دعای دولت

---

۱. کبریایی... ایدالله، و بین آنها را ناخوانا نموده‌اند. ۲. مج «ذرۀ بی‌مقدار» را ندارد.
۳. ۳. مج: دهدار که مرتب بر مبادی. ۴. ۴. کذا فی‌الاساس.
۵. ۵. کذا. ۶. ۶. مج: گراید و بالله التوفیق.

دو جهانی این مالک اورنگ جهانبانی شاید. چه سبب ترقیم این کلمات، همین مطلب است و؛ باللهالتوفیق.

المبادی

ادراک وجود ضروری است

و اوّل چیزی که در ادراک شیء شعور بدان تعلق می‌گیرد، وجود آن شیء است. چه وجود را بر همه چیز تقدم ذاتی است و در فرض معیّت نیز تقدم مفروض مر وجود راست و دریافت آن دریافت، ضروری نیست؛ واللّه اعلم.

این قضیهٔ کلیه است که موجبه مستدعی وجود موضوع است، پس معدوم مطلق بر معدوم مطلق محمول نشود. چه خبر از غیر موجود به وجودٍ مّا فی ظرفٍ مّا مُحال است. و اگر و هم مکابره نماید که این موجبه در قوت سالبه بسیط است والّا[۱] مُحالات لازم آید، عقل صحیح گوید که عندالتحقیق محکوم علیه بالمُحال رجوع به امکان می‌کند و هیچ محذور نیست؛ واللّه اعلم.

ثبت وجودٌ مّا، که مستلزم صدق وجود مطلق است، مدعی تلازم است با عدم معدومیت مطلقه. و صحت نظر عقل، بر این دعوی شاهد؛ واللّه اعلم.

چون در عقل ماهیات بالذات مقدمند بر اتّصاف بوجوده، از اینجاست که ما لم‌یتشخص، لم‌یوجد. و هم معتزلی بی[۲] غلط خورده معدومِ ثابت قرار می‌دهد؛ واللّه اعلم.

احکام عقلیه، چون تقدم ذاتی ماهیت بر اتصاف به وجود و امثال این نفس الامری است و وجود نفس‌الامرش در ظرف عقل؛ والله اعلم.

المطلب الاول

منکر شیء، مقرّ به آن شیء است و نافی مثبت[۳] و قایل به دو، قایل به یکی است و از حال خود غافل. «فسبحان من دلّ کلّ شیء علی وجوده و وحدانیته». خدا هست

---

۱. مج: محالاً.
۲. نسخه‌ها: کذا = بی‌غلط.
۳. اساس: ثانی مثبت. مج: مافی مثبت.

که خدا هست. «سبحانک یا خفیاً من فرط الظهور»[۱] [۱] خدا یکی است که خدا یکی است «شهدالله انه لااله الا هو. یا من دلّ علی ذاته بذاته»[۲].

خدا هست، پس کامل بالذات است، پس متّصف به صفات کمال است «سبحان من تنزه من مجانسة مخلوقاته»[۳] از رجوع کمالات به ذات، اطلاق ثابت آید، نه ایجاب لازم چه موجَب بودن فاعل و حکم بر کذب. ان لم یشأ لم یفعل یا به واسطهٔ عدم قدرت و ارادت است. و این مُحال و یا به واسطهٔ بودن سهم النصیب است در طالع این حاکم و این دعوی است بی‌برهان. تعدد فعل دال بر اطلاق فاعل است که به وحدت اقرب است و احسن. پس جهات لازم نیاید. و قضیهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» راجع به وحدت عددی بسیط شود، نه واحد مطلق فیاض. و تشخصات افعال از لوازم وجود افعال است و لازم از ملزوم، متأخر بالذات. و از اینجاست که «مالم یوجد لم یتشخص»، والّا تعیّن فاعل ـ که مستلزم عدم صدور کثرت است و منافی کمال مطلق ذاتی ـ لازم آید.

با وجود اطلاق ذات کلمه توهّم تعطیل و انقطاع فیض بر تقدیرِ نابود سابق ولاحق، فعل از نقصان عرفان است. ثبوت یعنی امکان مر ممکن را مستلزم[۴] حاملش نیست تا قدم هیولا لازم آید. چه این معنی از جملهٔ آن معانی است که مُدرَک بعد از وجود است و مفروضِ قبل از وجود و این از خصائص درک عقل است. از صفات ذاتیه آنچه هم به حسب ادراک عقل که مناط تکلیف است و هم به حسب ورود شرع شریف از ایجاد این عالم مُدرَک شده، علم است و قدرت و اراده و اختیار؛ و آنچه به حسب شرع نزد عقل ثابت است، سمع است و بصر و کلام. و این صفات منزه است از تشبیه صفات ممکن بدان، چه او تعالی منشأ صدور معلومات است و علم ما تابع معلوم. و به موجب کلام ائمهٔ معصومین ـ علیهم‌السلام ـ مرجع صفات

---

۱. *الانوار النعمانیة*، ج ۱، ص ۳.

۲. یامن دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته. دعای صباح امیرالمؤمنین علیه‌السلام، *مفاتیح الجنان*.

۳. *بحارالانوار*، ج ۸۷، ص ۳۳۹.

۴. اساس «ثبوت» ندارد.

ایجاد است. پس علیم است، یعنی، خالق علم است در علما. وحیّ است؛ یعنی، واهب حیات است مر زندگان را. و حصر صفات به حسب ضرورت اعتقاد مکلفین دلالت بر تحدید ذات موصوف نمی‌کند. و إشعار بر این معنی در اخبار نبوی هست. متعلقات صفات را لزوم نیست تا قدمی لازم آید. چه به حسب حقیقت نزد محققین، همه صفات به معنی متحدند و در کلام حضرات ائمه ـ علیهم‌السلام ـ آمده که عالم از دلا معلوم، و قوت و فعل از احکام مراتب امکان است و اسماء و صفات الهی در حوزه وجوب ایجاد، و ابداع بالطبع استدعای عدم متعلق[1] عندالتعلق می‌کنند والاّ ایجاد و ابداع نباشد. و اقتضای علمیت ملازمت منسوب است به فاعلی که فعلش نه به ایجاد باشد فی‌الحقیقه؛ واللّه اعلم.

طالب دلیل بر نبوت محمّد ـ صلّی‌اللّه علیه و آله وسلم ـ را انگشت تحدی به معجزهٔ قرآن بر لب است و میل تواتر، که مفید تعیّن است، در چشم. و چون نبوتش ثابت است، پس جمیع ما أخبر عنه ثابت و صادق است بی‌احتیاج به دلیلی جز قول؛ و ماقال العقل بوجوبه علی‌الواجب، چون رکوع و اعتدال در نماز نافله است، پس اعتراض وارد نشود.[2] انکار صفات اراده و اختیار درخود که منشأ تکلیف است دیوانگی است و قایل به جبر[3] است، ولیکن انسان مطلقاً خلّی و طبعة[4] است. و افعال اختیاری او معلوم و مقدور است و هیچ محذور نه و هدایت، امداد فضل و توفیق است و اضلال، بازگذاشتن او را به نفس خود؛ این است: «مٰا أَصٰابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ‌اللهِ وَ مٰا أَصٰابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِکَ»[5]؛ «و قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِاللـهِ»[6] با این منافات ندارد و حُسن و قُبح را مطلقاً عقل مدرک است و تعبد صرف نیز، مثل دویدن بین‌العلمین درسعی طواف، به حسب عقل در غایت حُسن است. خلق عالم عبث نیست و معلل به غرض عاید به فاعل نه، و اصل حقیقی از غرض خلقت

---

۱. مج و رضوی. النطق. ۲. مج: شود.
۳. مج: قائل به حرکات لغو است، رضوی: قائل بجز کابسوست. اساس: اقائل بجر کالیو است.
۴. کذا. ۵. نساء، ۸۰.
۶. نساء، ۷۹.

معرفت حق است و آن معرفتی است شخصی که یک جزء از اجزای زمان خالی از آن نیست و یک فرد حامل آن است و آن فرد امام مطلق و خلیفهٔ حق و صاحب زمان است. لهذا زمان ازامام خالی نیست و در یک جزء زمان دو امام که حامل آن فرد بخصوصه باشند، نبوده و نیست. و این معرفت به حسب اوقات متفاوت است و جمیع اشکال عالم و اوضاع بنی آدم تابع این معرفت است. واز زمان [آدم] ابوالبشر تا زمان حضرت محمّد ـ صلّی اللّه علیهما ـ اختلاف در اشکال و اوضاع شده و درجات انبیاء به حسب تفاوت در آن معرفت است و نسبت این تفاوت به نفس آن معرفت، چون نسبت مراتب نموّ است به نفس فرد نامی. و نسبت معرفت باقی عرفا و علمای هر زمانی با آن معرفت که به صاحب زمان مسند است، چون نسبت لوازم است[1] با ماهیت و نسبت شاخ و برگ با اصل درخت. و نهایت این معرفت، معرفت محمّدی است(ص) و ختم معرفت محمّدی[2](ص) به حضرت مهدی است ـصلوات اللّه علیهم اجمعین ـ و همین قدر کافی است برای دلیل؛ «وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ»[3].

المطلب الثانی

وجود که مفهومی است واحد، عام و شامل وجودات خاصه و صادق بر آن صدق عرضی و مشترک معنوی به قول اصح و مقول بالتشکیک و نزد محققین زاید بر ماهیت در ذهن. این چنین مفهومی می‌تواند بود که زاید باشد بر یک حقیقت مطلقهٔ موجوده که آن حقیقت وجود باشد و این مفهوم زاید، همان امر اعتباری موجود در عقل [و] غیر موجود در خارج عقل باشد و معروض او امری حقیقی موجود در خارج باشد که آن حقیقت وجود باشد. و ضرورتیست که تشکیک دلالت بر عرضیت صدقش بر تمام افراد کند. بلکه تواند بود که یک فردش حقیقی باشد. و

---

۱. مج: مطلق.
۲. اساس «محمدی ص» ندارد.
۳. الأحزاب، ۴.

ادلّهٔ امتناع تشکیک در ذاتیات؛ مدخول است و منقوض، به اختلاف نفس ماهیت، به حسب کمال و نقص، خصوصاً به مذهب جمعی که تعدد افراد را ظهور حقیقت واحده در مظاهر متعدده دانند، هم به دلیل و هم به کشف، نه تکثیر حقایق مختلفه ظاهره. پس وجود مطلق شامل را فردی است حقیقی، که حقیقت وجود است و صدق آن بر این، چون صدق اوست بر وجودات خاصه، و عارض امری عقلی است زاید بر معروض، و معروض امری است موجود حقیقی و حقیقت وجود است و ظاهر در مظاهر متعدّده که اول مظاهرش، همین وجود مطلق شامل است که مفاض است بر اعیان موجودات.

و مستور نماند که مستند این طایفه کشف است و می‌گویند که شکی نیست که عقل صحیح بر این حاکمی است که دست است که موجودی باشد که نه خاج از عالم باشد و نه داخل در عالم و وهم ادراک این نمی‌کند، همچنین نسبت عقل با کشف چون نسبت و هم است با عقل، که عقل ادراک آنچه به کشف ظاهر می‌شود، نمی‌کند، مثلاً انتقال جسمی مرکب ثقیل کثیف، مثل تخت بلقیس از ملک سبا به حضرت سلیمان ـ علی نبینّا و علیه الصلوة و السلام ـ که مسافت بعیده است، در زمانی کمتر از یک چشم بر هم زدن، عقل ادراک نمی‌کند بلکه مُحال می‌داند و حال آن که به موجب نص قرآن واقع شده و به کشف ظاهر می‌شود مر کامل را، که به برکت خاصیت اسم اعظم الهی، ایجاد و اعدام می‌شود و بنابراین، انتقال مذکور درست است. و شک را هیچ مدخل نیست. و نیز می‌گویند که اطلاق لفظ وجود بر ذات، همچون اطلاق اسمای جامد است بر مسمّیات، یعنی: برای مجرد تفهیم است که اطلاق کرده می‌شود نه به ملاحظه معنی لفظی که حصول و ثبوت باشد. چنانچه شیخ صدر الدین قونوی ـ رحمه‌اللّه تعالی ـ در کتاب نصوص و *مفتاح‌الغیب*، مصرّح[1] آورده، و این که جمیع موجودات را موجودٌ به وجود حق می‌گویند، مثل آن است که ماه را منوّر به نور آفتاب می‌گویند، و هیچ محذور نیست. و این که

وجود مطلق را کالکلّی الطّبیعی میگویند، به واسطه آن است که در مذهب ایشان افراد، نوع وجود به وجود حقیقت نوعیه‌اند. مثلاً زید و عمرو خالد موجود به وجود انسانند، نه انسان؛ چنانچه مذهب علماست موجود به وجود زید و عمرو. و چون اعتبار کلیت و جزئیت آنجا نیست بلکه ظهور و مظهر است کالکلّی می‌گویند به طریق تشبیه برای تفهیم. و ظهور این حقیقت واحده را در مظاهر متکثره تمثیلی آورده‌اند؛ والله اعلم. وَلِلّٰهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ[1] از ظهور صورت واحده در مرایای متکثره و ماهیات اشیاء را که اعیان ثابته می‌نامند، چون مرایا می‌گویند، و حقیقت وجود را به منزلهٔ صورت ظاهره در آن مرا یا که هیچ شایبهٔ حلول و اتحاد و نقصان و [illegible]ریه و غیرها در آن نیست. و چون حقایق اشیاء ـ که اعیان ثابته و صور علمیه‌اند ـ نزد این طائفه بوی وجود نشنیده‌اند. و بجز وجود حق و فیض او هیچ موجودی نیست؛ پس احتیاج به ادله دراثبات توحید ندارند. چه هر چیز که در خیال و وهم نیز درآید، همه داخل[2] در تعیّنات است و از جملهٔ مراتب ظهور وجود. و وجود حق مطلق را وحدتی است که زاید بر ذات نیست، و آن عبارت[3] است از اعتبار آن وجود من حیث هوهو. و این وحدت صفت او نیست بلکه عین اوست. و این وحدت را به اعتبار نفی جمیع اعتبارات، مرتبه احدیت می‌نامند و به اعتبار ثبوت آن اعتبارات مرتبهٔ واحدیت و نزد این طایفه، صفات عین ذات است به حسب وجود و غیر ذات است به حسب تعقل.

و شیخ محی‌الدین عربی ـ قدس سره ـ که قدوهٔ این طایفه است در مصنفات خود می‌فرماید که ذوات ما ناقصند و به صفات کامل می‌شوند، و اما ذات حق ـ سبحانه و تعالی ـ کامل است و در هیچ چیز به هیچ چیز احتیاج ندارد. زیرا که احتیاج در چیزی به چیزی از نقصان است و نقصان لایق جناب[4] قدس الهی نیست. پس ذات او تعالی کافی است در همه برای همه. پس آن ذات نسبت با معلومات، علم است و نسبت با مقدورات، قدرت است و نسبت با مرادات، اراده. و آن ذات واحد است و

۱. النحل، ۶۰.
۲. اساس «داخل» ندارد.
۳. مج: و آن اعتبارات.
۴. مج: جناب تقدس و تعالی.

هیچ دویی به وجهی از وجوه در او نیست. والحمدلله وحده والصلوة والسلام علی محمد وآله[1].

النتیجه

بر ضمیر اذکیا پوشیده نیست که هر صُنعتی را آلتی است و درهر کاری، آنکه استاد است و حکمتش زیاده، احتیاجش به آلت کمتر است؛ چنانچه از حکما در جرّاثقال و فن طلبد[2]، ظاهر می‌شود. و چون از اخبار انبیا ـ صلوات‌الله علیهم ـ به یقین پیوسته که غرض از ایجادِ عالَم، معرفت است و آن به وجه اتمّ در نشأت انسانی منحصر است پس غرض تعلّق به خلق انسان گرفت و باقی موجودات آلات و توابع وجود او شدند. و هرگاه که حکیم خبیر ـ جل شأنه ـ این همه آلات را برای صنعت شخص انسانی به کار درآورد، دلالت بر غایت شأن و نهایت جمعیت اتقان این مصنوع می‌کند. و امام‌العالمین و سیدالعارفین و سند الموحدین، سرّالانبیاء و نورالاولیاء و سراج‌الله المهتدیٰ به، امیرالمؤمنین، علی‌بن ابی‌طالب ـ سلام‌الله علیه ـ در تعریف صنع می‌فرماید که[۱]،

ا تـزعم انّک جـرم صـغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

و کریمهٔ «لَقَدْ خَلَقْنَا الاِنْسانَ فِي اَحْسَنِ تَقْويم»[3] مؤکد به اقسام هم مشعر بر این است و از مصنوع کامل الاستعداد مشرف به تشریف و «اصطنعتک[4] لنفسی»[5]، معرفت مطلوب است و معرفت آن است که بر نهج شرع شریف باشد؛ چنانچه مذکور شد که نهایت این معرفت، معرفت محمّدی است ـ صلّی‌الله علیه و آله و سلم ـ چه نزد محققین عرفا وجود این عالم محسوس، عین شریعت است، و از ادله‌ای که بر این مطلب دارند، و رای کشف، یکی این است که اوّل چیزی که مخلوق شده، روح محمّد است ـ صلّی‌الله علیه و آله و سلم ـ بنابر حدیث. و

۱. مج: وآله الطاهرین. اتمام رساله ۲۷ رجب ۱۲۹۹، رضوی نیز «النتیجه» الخ را فاقد است.
۲. در اصل این چنین آمده است.
۳. التین، ۴.
۴. اصل: اصطفیتک.
۵. طه، ۴۱.

همچنین وارد است که اوّل مخلوقات، عقل است و حکما موافق این میگویند. و نیز وارد است که: «انا من الله و الخلق منّی». و اخبار دیگر بسیار است که مشعر است بر اینکه موجودات از نور محمّد خلق شده و کیفیت این خلق به ذوق و کشف صوفیه [و] عرفا، و تصور و تفکر علما و حکما به‌طریق تعقّل است. پس این عالم از تعقلاّت روح محمّدی صلّی‌اللّه علیه و آله وسلم ـ که عقل کل [۲] عبارت از اوست، ناشی شده باشد و تمام صور علمی باشند؛ چنانچه در کتب تصوف و حکمت مسطور است. همچنین اعمالی که آن را در شرع قرار فرموده‌اند، همان است که روح محمّد از جانب حق دانسته. و این محمّد، همان مخلوق اول است و علمش همان علم. پس آنچه دراین نشئهٔ جزئی از علمش صادر شده، متحد باشد با آنچه در آن نشئهٔ کلی از علمش حاصل آمده و ظهور به حسب مظاهر متغایر مثلاً همان فرد علمی که در مرتبهٔ کلی موجب تعیّن صورت جمادی شده، در این مرتبهٔ جزئی موجب تعیین فعل صوم آمده؛ واللّه اعلم. و الحیّ یکفیه الاشارة[۱] و آن مرتبهٔ جزئی را قوس وجود نامند و این مرتبه قوس علم. پس وجود عالم‌بأسرها وجود شرع باشد. پس معرفت آن است که بر نهج شرع باشد. و از اینجاست که گفته‌اند که اعتقاد مطابق واقع می‌باید. زیرا که واقع همان شرع است. پس مطابق شرع، مطابق واقع است. و کریمهٔ «فِطْرَةَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَالنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ‌اللّهِ ذٰلِكَ اَلدِّينُ الْقَيِّمُ»[۲] نیز به اشاره، مصحح این مطلب است، و تفاوت درجات افراد انسان به حسب تفاوت در این معرفت است که ایمان عبارت از آن است. پس ایمان، حاصل و غرض از خلقت عالم باشد و جمیع انبیاء همین به خلق آورده‌اند. پس اگر سلاطین عالی مقدار در ترویج شرع مبین و تقویت علم دین و تربیت طلبهٔ علم بکوشند تاموجب آن شود که همه کس را اصول دین به دلیل و یقین حاصل شود، بی شک از ثواب انبیاء بهره‌ور خواهد بود. وللّه‌الحمد والمنّة که معلم این صفت بر قامت استقامت این معلم مدرسهٔ شاهی و مفتی مذهب جهان پناهی آراسته و پیراسته اوست، و همیشه انجمن سلطنتش به شمعِ جمعِ اهل فضل افروخته و خازن همّت والا نعمتش

---

۱. کذا. ۲. روم، ۳۰.

همگی ثواب این تربیت اندوخته. حق - جّل و علا - ظلّ رأفتش را بر عباد و بلاد مخلّد داراد و توفیق تربیت علم و تقویت دین همواره رفیق طریق اعمالش گرداناد و از جمیل ثواب ا بیاء و ائمهٔ هدی - صلوات‌الله و سلامه علیهم اجمعین - به جزیل نصیب برساناد و خانهٔ دینش چون منزل دنیا معمور سازد؛ انه سمیع مجیب. وصلّی الله علی خیر خلقه محمّد وآله اجمعین.

تمام شد از کتابت فی‌التاریخ ۲۴ شهر ذی قعده ۱۰۱۹.

یادداشت بر رساله توحیدیه

حاجی سبزواری - قدس‌اللّه تعالی سره - در بدایت حکمت منظومه فرمود:

یا من هو اختفی لفرط نوره   الظاهر الباطن فی ظهوره

و در شرح آن فرمودند: أی: لاحجاب مسدول و لاغطاء مضروب بینه و بین خلقه الاّ شدّه ظهوره و قصور بصائرنا عن اکتناه نوره، اذ المحیط الحقیقی لایصیر محدوداً مستوراً فالحجاب مرجعه امر عدمیّ هو قصور الادراک و هو: «الظاهر الباطن فی‌ظهوره» أی: فی‌عین ظهوره، باطن ایضا لما علمت من قصور المدارک و ان جعلت کلمة «فی» للسببیة کان المصراع الثانی کالنتیجة للاول و فیه تحلیة للساننا بذکر اسمیه الشریفین.

فی‌حرز امامنا محمدبن علی‌الجواد - علیهماالسلام - کما رواه السیدالاجل ابن طاوس - قدس‌اللّه سره - فی *مهج‌الدعوات* (ط ۱ / ص ۳۶): و اسئلک یا نورالنهار و یا نورالليل و یانورالسماء والارض و نورالنور و نوراًیضییء به کل نور ... و ملأکل‌شیء نورک.

و فی *الصحیفة السجادیه* (الثانیه) للشیخ الحرالعاملی دعائه - علیه‌السلام - فی‌لیلة القدر - نقلاً عن *اقبال* السید بن الطاوس: یا باطناً فی‌ظهوره و یا ظاهراً فی‌بطونه، یا باطناً لیس یخفی، یا ظاهراً لیس یُریَ. ص ۳۹۸ ط دمشق.

بدانکه «عقل کل»، قلم اعلیٰ، لوح، نور و ... همان انسان کامل است و اینگونه

تعبیرات مبیّن مرتبه‌ای از مراتب وجودی اوست نه مفید حدّ وجودی وی. فاغتنم. عقل کل به مثابه قلم است بل خود نیز قلم است و نفس کل به مثابه لوح، بل خود لوح است. برای توضیح بیشتر به رساله گرانقدر «درخواست نامه» حکیم عمر خیام نگریسته، ایضاً به‌صفحات ۴۷۱ و ۴۲۵ = فلا اعقل من الرسل ع و ۷ و ۳۸ و ۳۵ و ۲۹ و ۲۰ و ۲۷ و ۲۸ و ۱۱ و ۱۲ ط اول شرح علامه قیصری بر *فصوص الحکم* عارف عربی و دراطلاقات آن ـ اعنی العقل به شرح مناقب منسوب به محی‌الدین عربی ـقدس‌الله سره ـ اثر قویم جناب خلخالی ـ رضوان‌اللّه تعالی علیه ـ ص ۱۰۷ ط جدید بنگرید.

۴

رسالهٔ دُرّ الیتیم

بسم‌الله الرحمن الرحیم

حمد و سپاس ازلی الاساس مر آفریدگاری را که شأن الوهیتش مقوّم وجود موجودات[1] است. و شکر و ستایش بی‌قیاس[2] ابدیّ الاقتباس پروردگاری را که نسبت ربوبیتش محصّل نمود مربوبات [را]. و درودی که مرادف حمد قِدم باشد، بر صاحب قَدم استقامت و مقام محمود. و صلوة و سلامی که شاهد وقتش[3] دست درآغوش معشوق ابد باشد، بر والی ولایت لی مع‌الله[4] که مطلب هستی است و عین مقصود و برآل و اصحاب او که خلاصهٔ وجودند و منبع فیض و جوُد.

امّا بعد، بر ضمیر ازکیا که مرآت تجلیات شواهد غیبی است، مخفی نماند که عادت زمان جریان یافته بر اینکه منتسبان نِسَب انسانیت متاع اهلیت خود[5] را در من یزید التفات مالکان ازمّهٔ ممالک شاهی برکف عرض دعا نهاده، به مزید عاطفت اهل قبول[6] مباهی بوده‌اند تا موجب بقای حالت[7] هر دو جانب آید، و طالبان طریق تحقیق و شاربان رحیق توفیق را کیفیت تصدیق در استقبال بیفزاید. بنابراین سنت، دست ادّعای شایبه از آن نسبت پای بستهٔ زاویه حرمان و بال شکستهٔ هاویهٔ پژمان،

---

۱. مج: موجود است.
۲. اساس: ستایش بی‌قیاس ابدی الاقتباس.
۳. مج: وقت
۴. قال (ص): لی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل. نفائس الفنون، ج ۲، ص ۸۴؛ جامع الاسرار، ص ۴۱۷. شرح الحکم بر فصوص الحکم، فارابی، علامه آملی، ص ۱۲۸.
۵. مج: اهلیت خود را در کف.
۶. اساس: عاطفت و قبول بوده‌اند.
۷. مج: «حالت» ندارد.

بیدار سریر پندار، خواب آلود بستر کردار، محمدبن محمود، الملقب به «دهدار» ـ عفی الله تعالی عنهما ـ را سلسله جنبان کردن، قلّت بضاعت شد و گریبانگیر[۱] غریم عدم استطاعت تا از باطن خالی چون دل صوفیان زمان در خروش آمد و از آتش افسردگی چون سینهٔ اهل فضل در جوش[۲]. و اعرابی وار جرعه‌ای که از چشمه شیرین خدمتِ اهل کمال یافته بود، به مظنه آب حیوان به حضرت خلیفه آورد و عرضش، عرض دعای دولت ابدی و خلافت سر مدی خدیو کشور کشور ستانی است و جان جهان جهانبانی، نیّر اعظم فلک جلالت، و شاهی آفتاب مشرق ظلّ الهی، نامیه طبیعت عدل و عالم پناهی، حافظ ملک و ملّت از تباهی، مرکز دائرهٔ فتح و اقبال، محیط بسیط جاه وجلال، قبلهٔ آمال و امانی، حاوی مراتب کمال و شرف انسانی،

خدایگان جهان عدالت آنکه ظفر
بر آستانهٔ عزمش چو فتح گشته مقیم
فلک مطیع، قضا قدرت، قَدَر تدبیر
که عقل بر خط رأیش نهد سر تسلیم
بر حکیم خرد از نفاذ امرش نیست
عجب که نار حصور آید و تراب عقیم
به تیغ او دل چرخ است گرم و پشت زمین
کز انتظام نیفتند چون مزاج سقیم
به مکتب کف او بحر و کان دوشا گردند
رهین رعشه و سکته ز سختی تعلیم
خلیل حلمش هنگام قهر بنماید
از شعله غضب اعجاز نار ابراهیم

---

۱. مج: گریبان عزیم.

۲. مج: در خروش و غرفش عرض دعای خدیو انسانی والی خطهٔ جاهی ثبت‌الله تعالی، رضوی نیز چنین است.

نمونه‌ای است خود از بخت‌دی از آن‌گردند
ز تـاب طـلعت او اخـتران نـهان از بـیم
ز بس که گشت جهان پر ز صیت صولت او
عدو به خاطر خود هم نیافت ره چو عدیم
بـه روز رزم فـلاروز اوست فـتح و ظـفر
به‌گاه بزم، کـرم سـاقی است وجـود نـدیم
چـو نـام مـعرکه‌اش بـر زبـان رود بـی‌قصد
روان بـه سـوی اجـل مـی‌برد پـناه غـنیم
بـه حـرفی از لب او عـالمی شـود زنـده
چنان که شد به دعـای مسیح عـظم رمـیم
عطا وجود وی آنـسان مـحیط عالم شـد
که رفت صـورت سـایل هـم‌از خـیال‌کریم
خـرد ز صـورت وی بـرد ره بـه مـعنی آن
که خلق را ز خدا شامل‌است لطف قدیم[1]

ثبت‌الله تعالی علی مناهج الحق[2] و العدالة اقدامه و خلّد بالرأفة والشفقة ایامه و متّع‌العباد بعمیم احسانه وجوده و رفع لواء الخلافة ببقاء ملکه و دوام وجوده. و به جهت اثبات دعوی مذکور، چند کلمه در بیان نسبت انسان به عالم مـرقوم، قـلم صدق رقم ساخت و معلم دعاگوی[3] این دولت بر قامت انتسابش پرداخت تا هـر صادق طالب که در این[4] نگاشته به نظر انصاف بیند، دعای دولتش[5] بر همه شغلی گزینند. و این رساله را که گوهر صدف تحقیق است به *دُرّالیتیم* [۱] موسوم داشت.[6] رجاء واثق است که موجب خلود نام نامی این جوهر معدن خلافت آید و به عـزّ قبول موصول گردد و اجمال در بیان را حمل بر عدم جواز اظهار نمودن از آگاهان

۱. مج: «... عرضش ... ثبت‌الله» را ندارد.
۲. مج و رضوی: الحق و به جهت اثبات.
۳. مج: دعاگوی بر قامت
۴. مج: درکمین نگاشته
۵. مج: دعای او برهمه.
۶. مج: داشت اجمال در بیان.

اسرار مأمول است. والله واهب المسئول.

بدان ـ ایّدک الله تعالی بروح منه ـ که آدمی را معرفت ربّ خود ضروری است و این موقوف است بر معرفت نفس او و معرفت نفس او موقوف است بر معرفت مراتبی که در وجود نفس او مندرج است که آن مراتب عبارت است از عالم. و این اندراج، به حسب استعداد شخص است از روی کلیت و بعضیت. و آن شخص که کل در وجود او مندرج است، مرکز و صاحب زمان است و غوث و قطب الاقطاب و معشوق عالم و مقصود و خلیفه [۲] اوست، و انسان کامل حقیقی اوست و باقی کاملان، هر یک را مرتبه‌ای است معین و کامل بالنسبة‌اند. و چون انسان به حسب وجود، عنصری جزوی است از اجزاء عالم همچنان که به حسب حقیقت کل است؛ پس او را نسبتی خاص به عالم باشد و دانستن این نسبت نیز ضروری انسان است. چه اختلاف اصناف انسان در اعتقاد و تعدد ملل و نحل، تمام ناشی ازین نسبت است. زیرا که به مقتضای کریمهٔ «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شاكِلَتِهِ»[۱] هر طایفه به حسب تحقیق نسبت خود به عالم اعتقادی دارند و طریقه‌ای اختیار نموده‌اند. و تحقیق این مقال آن است که اعتقاد عالمی است مثل این عالم به صدهزار مرتبه، و صدهزار مرتبه جهت مبالغه است؛ و الا عالم اعتقاد، غیر متناهی است و هر طایفه از اهل اعتقاد، حقیقة الحقایق را در هر مرتبه‌ای که فرا گرفته‌اند، آن طایفه به منزلهٔ همان مرتبه‌اند از عالم اعتقاد. مثلاً اهل طبیعت، طبیعت عالم اعتقاد دارند و این سخن اگر چه بیگانه بر مسامع می‌گذرد؛ اما نزد محقق، جوهری است بی قیمت و اکابر در معرفت نفس، رسایل بسیار نوشته‌اند. اما در بیان معرفت این نسبت، به تلویحات نادره اختصار نموده‌اند. و این لا شیء اگر چه از صاف این باده محروم است، اما چون بویی از لای[۲] آن به مشامش رسیده و گاهی خود را از سلک اهل قال می‌شمارد شمّه‌ای ازین نسبت به منصّهٔ اظهار از روی اختصار می‌آورد و مثالی مقدم می‌دارد که سهولت ادراک و تصدیق مدعا را کفایت کند.

---

۱. اسراء/۸۵.

۲. مج: «لای» = «درد» ندارد

بدان که شخص انسانی اگر چه به حسب[1] ترکیب شخص، روح او یکی از اجزای اوست، و مراد از روح [در] اینجا، مربی بدن است که روح حیوانی باشد، نه روح انسانی. پس زید، یک شخص است؛ مرکب از اعضا و از قُوا و آلات و از روح. و اگرچه نزد محققان، اعضا و غیرها، تمام ظهورِ روح است، پس بتمامه یک روح باشد؛ لیکن چون نزد عقلا،[2] روح یکی از اجزای اوست، پس نسبتی خاص داشته باشد به او وقوا و مشاعر و آلات هر یک مظهر یک اثر خاص از روح است. مثلاً باصره اثری خاص است از روح حیوانی که در ملتقای عصبتین ظهور کرده که دبدن عبارت از آن است فی الحقیقه. نمی‌بینی که میت را تمام اعضا و آلات به حال خود باقی است، اما چون اثر روح منقطع شده، نمی‌بیند و چون روح مربّی بدن است به جهت وصول به مطلب خود، مثل کسی که مرکب را تربیت کند به جهت رسیدن به منزل خود، پس ظهور آثار او به حسب احتیاج در تربیت و وصول باشد و انحصار قوا و مشاعر بدین سبب باشد. پس تشخص هر فرد، متشخص به این علت باشد؛ والله اعلم.

و چون روح از باقی قوا و مشاعر ممتاز است و هر یک از قوا و مشاعر نیز ممتاز از دیگری به حسب فعل و اثر خاص، چنانچه باصره، همین ادراک روشنیها و رنگها و شکلها می‌کند و از این تجاوز نمی‌توان کرد و سامعه، ادراک آوازها می‌کند و بس. و همچنین هر یک در عالم بدن حیوانی به کاری مخصوص‌اند. و هویت ایشان و تحقق ماهیت ایشان، همین است. پس هر یک را نسبتی خاص با شخص باشد؛ چه هر یک به حسب حقیقت، اثری خاصّند از روح و بعضی از قوا و مشاعر این حال دارند که در هنگام خواب و بیداری، هر دو درکارند و بعضی این حال را دارند که هنگام بیداری درکارند و وقت خواب معزولند. و اینها که وقت خواب معزولند، خواصِ روحند از جهت حیوانیت؛ و همچنانچه آن قسم دیگر، خواص روحند از جهت

---

۱. مج: نسبت حقیقت مختلفه ظهور، روح جزئی است اما به حسب ترکیب.

۲. مج: عقلا یکی.

نامیّت. وتفصیل و توضیح این در کتب قوم مذکور است. و نسبت هر قوتی به شخص، همان خدمت خاص است؛ چنانچه هاضمه طباخ است و نسبت روح، آگاهی شخص است و انتظام بدن و استعمال قوا و آلات آن بر وجهی که مستلزم صحت باشد و بقای زندگی. پس شخص به روح زنده است و به روح آگاه است و به روح، بدنش منتظم است، و قوا و آلات بدن به روح در کارند و این فی‌الحقیقه، جوهری است که تحصّل اجزای نطفه به اوست و اجتماع اجزای بدن و ترکیب آن در رحم ازوست. و نموّ ازوست و حیات به اوست و شخص به اوشخص است. و او را در هر مرتبه ازین مراتب، به حسب ظهور فعل و اثر، نامی است خاص، مثل طبیعت و روح جمادی و نفس نباتی و روح حیوانی. و در مرتبهٔ تحصلش در اشخاصِ انسانی، نفس بشری نام دارد. و این همه، اصطلاح است هر طایفه را. نه آنکه در جمیع مراتب او را روح نتوان گفت و هرگاه که این روح به خارج خود مشغول شود، آن حالت را بیداری گویند و چون به داخل خود مشغول شود، آن را خواب نامند و چون تعلق او از اشتغال به بدن منقطع شود، آن را موت نامند. و اوقات زندگی شخص که عبارت است از اوقات اشتغال روح به بدن، دنیای شخص است و موتش آخرت او؛ که: «من مات فقد قامت قیامته»[1]. لهذا افلاک و عناصر بدنش وکواکب مشاعر و قوایش، تمام از هم می‌پاشند و همبنقدر از ذکر نسبت روح به بدن به جهتِ مثال، مطلب ما راکافی است. و چون این دانسته شد، بدان که عالم پیش از خلقت آدم مثل بدن است که هنوز روح در آن ظاهر نشده و خلقت آدم در عالم چون ظهور روح است در بدن و تعدد اصناف انسان، چون تعدد[2] قواست در بدن و ذوی‌العقول، مثل مشاعرند وغیر عرفا و علما مثل باقی قوا و آلات و ادراک نسبت انسان به عالم محسوس اهل تفکر است و چون نسبت انسان به عالم معلوم شد که به حسب جزئیت چیست و از پیش گفته شد که منشأ اختلاف عقائد و تعدد

---

۱. روض الجنان، ج ۶، ص ۱۴۰. جلاء الأذهان، ج ۲، ص ۳۵۸. الصافی، ج ۱، ص ۱۰۵.
۲. مج: تعدد نفسی است.

ملل و نحل این نسبت است، پس شروع در بیان آن باید نمود؛ و باللّه التوفیق.

بدان ـ نوّراللّه قلبک بنورالتحقیق ـ که ظهور روح و آثار آن در بدن و احاطۀ آن جمیع اجزای شخص را، تمثال ظهور وجود مطلق و آثار اوست درعالم. و همچنانچه روح، فیض است که از وجود مطلق فایض شده، وجود مطلق نیز فیض است که چون پرتو از آفتاب ذات الهی فایض شده. پس نسبت وجود مطلق به عالم، نسبت روح باشد با بدن و نسبت وجود مطلق به‌ذات الهی، چون نسبت روح باشد به وجود مطلق. و چون ظهور روح در بدن به حدی رسید که تولید مثل خود تواند کرد و نور عقل از او ظاهر شود، شخص را بالغ و عاقل گویند. و همچنین، چون ظهور فیض وجود مطلق در عالم ـ که عبارت از روح اوست که آدم باشد ـ به حدی رسد که تولید مثل عالم به تعقل و تفکر تواند کرد، عالَمْ حکم شخص عاقل بالغ گیرد؛ و این است معنی آنکه اکابر فرموده‌اند که نفس دانا، عالَمی است معقول نورانی. چه، تعقل، تمثل نفس عاقل است به صورت معقول. پس عالم راحکم شخص دانا باید داد که انسان کامل حقیقی که مرکز است، چون روح او باشد و باقی، چون مشاعر و قوا و آلات. اکنون نظر به شخص داناکرده می‌بینیم که او را دو قسم دانش است: یکی دانش نفس خود که مستلزم معرفت رب اوست، یکی دانش بدن و اعضا و قوا و آلات و ضروریات بدن به جهت تربیت و باقی اشیای موجوده. باز هر یک ازین دو قسم دانش، بر دو قسم است: یکی آنکه تبدّل نمی‌یابد؛ مثل دانش انّیت خود و حیات خود و امثال آن؛ و یکی آنکه تبدّل می‌یابد؛ مثل آنکه روح را اوّل جسمانی ادراک کنند، باز مجرد ادراک کنند و باقی بر این مثال. باز کلّ واحد از این چهار قسم، بر دو قسم است: یکی آنکه مطابق باشد. یعنی، وجود آن علم در خارج ذهن او، به معلومیت متحقق باشد؛ چون علم به «زید» موجود مثلاً. دوّم آنکه نباشد؛ چون علم به موهومات و مفروضات. و منشأ این قسم علم به حسب اغلب، تصرف و ترکیب و هم است. همچنانچه منشأ قسم دیگر، تعلق نفسی است؛ والله اعلم.

پس علم شخص هشت قسم شد:

اوّل، علم متعلق به نفس خود و ثابت و مطابق واقع. **دوم**، علم به نفس خود و متبدّل و مطابق واقع، چون علم به جسمانیت و تجرد روح که تبدل یابد. و مطابقت واقعش چنان است که این دو مرتبه‌اند از مراتب ظهور حقیقت روح و امتیازش به نام حیوانی و انسانی است. **سیوم**، علم به نفس خود و ثابت و غیر مطابق واقع چون سوفسطایی و ملاحده که بر همان اعتقاد بمیرند. **چهارم**، علم به نفس خود و متبدّل و غیر مطابق واقع، چون سوفسطایی که ملحد شود یا بر عکس. و فرق میان این دو فرقه مجملاً این است که سوفسطاییه قائل به هیچ حقیقتی نیستند و ملاحده خلاصهٔ هیولای عنصری را حقیقت کل می‌دانند و بس. **پنجم**، که تعلّق به غیر نفس دارد و ثابت و مطابق است، چون دانستن ترکیب بدن از عناصر اربعه. **ششم**، علمی که تعلق به غیر نفس دارد و متبدّل و مطابق است. چون علم به وجود کیمیا که شخص اوّل انکار آن کند، به دلیل آنکه قلب حقایق مُحال است و این مطابق است و باز اقرار کند به دلیل آنکه منبع ثابت [و] متحقق است و این نیز مطابق واقع است. **هفتم**، علمی که تعلّق به غیر دارد و ثابت و غیر مطابق است. چون علم به فاعلیت نجوم، اگر منجم بر همین اعتقاد بمیرد. **هشتم**، علمی که تعلق به غیر دارد و متبدّل و غیر مطابق. چون گمانهای غلط که مردم را نسبت با یکدیگر واقع می‌شود.

و چون این تقسیمات دانسته شد، بباید دانست که علم شخص به هر یک از اعضا و قوا وآلات خود عین علم به نفس است، اگر در همان مرتبه مقید نماند؛ مثل آنکه علم به بدن خود یا خون که در بدن است تعلّق گیرد و قرار ندهد که شخص همین است و روح همین که اگر بدن را به شخصیت فراگیرد و خون را به روحیت، و بر این بماند که شناخت نفس و روح خود محروم است و کافر، و این معرفت نفس و روح است، اما اگر مقید به مرتبهٔ معینه نسازد، مؤمن معرفت نفس خود و روح است. چه، روح محیط جمیع اجزای بدن است و نفس محیط تمام ظاهر و باطن شخص. باز علم به هر یک از این اقسام هشتگانه متنوع و متعدد می‌شود به حسب حصول

معلوم نسبت به عالم. پس افراد لایتناهی برای هر یک نوع از علم متصور است، لیکن به حسب تشخص عالم و مداخلهٔ زمان انحصار می‌یابد. مثلاً دیدن یک نوع از علم است و افراد آن لایتناهی، اما در هر جزء زمان از هر بیننده دیدنی متشخص[1] به حصول میرسد و مرئی را امری خاص است، اگر چه به حسب حقیقت عام است. پس هر یک شخص دانا را افراد علوم متعدده متغایره باشد که از علوم شخص دیگر از دانایان ممتاز باشد. مثلاً جمعی کثیر علم به بدن خود دارند، اما یکی از حیثیت زندگی و هستی دارد و یکی از حیثیت مزاج دارد که صفرایی است باید موی و یکی از حیثیت مزاج بیماری و تندرستی دارد و یکی از حیثیت قیافه و نتایج آن دارد و یکی از حیثیت تشریح دارد و یکی از حیثیت خطوط و اشکال دارد و یکی از حیثیت عوارض یا از حیثیت ترکیب دارد و همچنین به وجوه بسیار علم به بـ دارند. و باز به هر یک از اعضاء و قوا و آلات و آنها، که از همه اعلمند، علم به بدن از حیثیت مظهریت و مخاطبت و غیبت و غیریت آن نسبت به ارواح دارند. و فی‌الحقیقه هر نوع دانش که از انسان به وقوع می‌آید، میباید که البته به جمیع شقوق ممکنة التحقق در آن زمان واقع شود. پس علم به بدن مثلاً می‌باید که به جمیع حیثیات در هر زمان متحقق شود. پس افراد انسان می‌باید که در علم به بدن مختلف باشند و هر یک به حیثیتی خاص فرا گیرند، ولیکن اگر در حوصلهٔ تشخص یک شخص دانا اجتماع حیثیات متغایره به حسب استعداد[2] ذاتی آن شخص ممکن التحصیل باشد، محتاج به تعدد افراد دانا نیست. پس تعدد افراد دانا نسبت با یک امر معلوم به حسب اقتضای تشخص است که متفرع است بر استعداد ذاتی. پس منشأ اختلاف دانایان در یک امر معلوم، اختلاف حیثیات معلوم است و تشخّصات عالمان، والله اعلم.

و چون این معنی در نفس دانا صورت ارتسام یافت، پس می‌گوییم که عالم

۱. متشخص خاص.   ۲. مج: استعداد شخصی.

شخص واحد است و یک جزء آن روح آن است و این شخص به روح خود از نفس خود و از اعضای خود آگاه است و دانش او تعلّق به هر عضو که گیرد، متعین می‌شود؛ همچنانچه هر یک از قوا و مشاعر برای هر یک نوع متعیّنند. پس افراد انسان نسبت به شخص عالم چون افراد علم باشد از شخص واحد نسبت با خود و اجزای خودش. پس اختلاف علما به حسب اختلاف معلومات حاصل باشد. باز اختلاف حیثیات معلوم واحد نیز هست با علما کذلک. و چون گفته شد که علم به هر یک جزء عین علم به نفس است، اگر در مضبق همان مرتبه نفس را فرا نگیرد که این است، پس جمال وجود مطلق که محیط است جمیع اجزاء عالم را که اگر در ضمن یک یک جزء ببیند و مقید ندارد، زهی ایمان!

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست　　　بدانستی که دین در بت‌پرستی است

و اگر از احاطهٔ آن نور غافل شود و در ضمن یکی از مظاهر ببیند و همانجا بایستد، زهی کفر!

اگــر کــافر ز بت آگــاه گشــتی　　　کـجا در دیـن خـود گـمراه گشـتی

و چون این تلویحات واشارات به منصهٔ اظهار رسید، باید دانست که انسان مخلوق است برای معرفت و چون معروف از مظاهر آثار و افعال و اسماء و صفات در جلوه است، پس از همه غرفه چهره می‌نماید و درهیچیک دو آن نمی‌یابد و افراد انسان به حسب استعداد ذاتی صفاتی و قابلیت متعدد[۱] افتادند و هر یک نور جمال حضرت معروف را در آیینه‌ای از مرایای اکوان مشاهده نمودند، اما آنان که نقاط دایرهٔ عالم لاهوتیند، نور احاطهٔ ذاتی منظور ایشان است. و آنان که نقاط دایرهٔ عالم جبروتیند، نور احاطهٔ صفاتی و اسمائی مشهود ایشان است. و آنان که نقاط دایرهٔ عالم ملکوتیند، تجلّی فعلی ملحوظ ایشان است. و آنان که نقاط دایرهٔ عالم ملکیند، در اطوار عالم آثار منحصرند و اکثر یک اثر را اختیار نموده، اعتقاد بر آن مقید می‌دارند

---

۱ اساس: ذاتی و صفاتی قابلیت متعدد.

و یک نقطه را از نقاط دایرهٔ آثار به خدایی فرا می‌گیرند و آنها که خلاصه‌اند در تمام دوایر، یک نقطهٔ سایر می‌بینند؛ والله اعلم بالسرائر.

اکنون سالکان عالم لاهوتی و جبروتی انبیا و اولیائند و سالکان عالم ملکوتی محققان حکما و علمائند و سالکان عالم ملکی جمهور طبیعیین و ناقصان دهریان و اهل نجوم [۳] و تناسخ و اهل تقلید از مسلمانان و باقی ادیان. و اما سوفسطاییه و ملاحده و نقطویه و جَهَلهٔ حروفیه و اکثر کَفَرهٔ هند، اخسّ خلقند و نسبت اعتقاد ایشان با عقاید اهل عالم ملک، نسبت فضیلهٔ ردیّه است با لطایف اغذیه.

باز در هر یک از این عوالم اربعه، موجودات غیر منحصر است و هر یک موجودات را حیثیات مُتکثّره. پس منشأ اختلاف ملل و نحل و مذاهب و مشارب می‌شود و چون تجلّی وجود مطلق در جمیع مظاهر است، هر یک از دانایان مقید به مظهری خاص شدند و بلندی و پستی دین و مذهب ایشان به حسب آن مظهری است که در آن مقید به مشاهدهٔ جمال نور وجود مطلق شده‌اند و پست‌ترین پایه و خسیس‌ترین سرمایه، عقیدهٔ ملاحده است که هیولای عنصری را ـ که از جمیع مواد جسمانی فروتر است. ـ ذات مربّع گرفته، به خدایی می‌نامند. و خلاصهٔ آنرا که روح حیوانی است، که بخار لطایف خون است، ظهور آن ذات می‌دانند و هرکس را که به این طور فرا گرفت، می‌گویند که خداست که خود را یافت و شناخت. و هر کس که به این اعتقاد خبیث روی نکرد، می‌گویند که بنده[ای] است که در بند جهل خود مانده و از خود محروم است و محرومی از خود نزد ایشان آن است که همه چیز و همه کس را ظهور خود نداند و تصرف در آن نکند و خدایی به خود رسیدن است نزد ایشان؛ به اینطور که موجود را غیر از مرکب از عناصر نداند و خلاصه آن خود را داند. پس تصرف در خود کند و محروم نماند از ملک خود، پس خدای را کار می‌بندد و مادر و خواهر و دختر و پسر خود و غیر را مداخله[۱] می‌کند و همه فعلی

---

۱. مج: ملاحظه.

مستحسن داشته، نیک و بد، و حلال و حرام را در مرتبهٔ بندگی باز می‌دارد و در مرتبهٔ خدایی همه نامعقولی می‌کند. نعوذ بالله از این اعتقاد و خدای تعالی نگاه دارد از صحبت این جماعت. و این لاشیء را با مدعیان این جماعت که دعوی شخصیت داشته‌اند، مباحثه واقع شده و کلیات نامعقول ایشان را ابطال نموده. از آن جمله یکی خود را مرکز این طایفه می‌دانست و این فقیر را گفت که به چهل[1] روز، مطلب تو را بر تو روز می‌سازم. فقیر گفتم که به شرط آنکه هر چه گویی[2] معقول سازی. قبول نمود و اوّل چیزی که گفت، این بود که هرچه هست، مرکب است. گفتم: از چه؟ گفت که از عناصر اربعه. گفتم که کل واحد از این عناصر در حد خود هستند یا نیستند؟ اگر نیستند، هست از نیست مرکب چون شود؟ و اگر هستند، یا مرکبند یا بسیط؛ اگر بنا بر سخن تو مرکب باشند، نقل سخن به آن کرده باز اجزای آن مرکب خواهد بود از عناصر دیگر و همچنین تسلسل. پس برای حصول یک فرد عناصر، سلسلهٔ عناصر موجودهٔ لایتناهی باید و این مُحال و غلط [است]. و اگر بسیطند، پس کلّیهٔ تو که هر چه هست مرکب است، غلط باشد. اصلاً جواب نتوانست داد! و علم[3] این جماعت نسبت با علوم دیگر علما، حکم علم هشتم است، که علم به غیر نفس است و غیر مطابق. و نسبت اینها به شخص عالم، نسبت توهّمات غلط است به شخص انسانی. و حکمت در وجود اینها این است که چون نور جمال وجود مطلق از جمیع مجالی در تجلی است، پس باید که در همه جا معروف و معبود باشد. و از جمله مظاهر یکی هیولای عنصری است و یکی واهمه. پس در این مرآت نیز باید که هم به جمالی[4] و هم به جلالی مشهود شود؛ همچنانچه در جمیع اشیاء معبود شده: «وَ قَضیٰ رَبُّکَ أَلّاٰ تَعْبُدُوا إِلّاٰ إِیّاٰهُ»[5] و اگر مقید نداشتندی، همه اهل شهود می‌بودند، اما به سبب تقیّد اهل جحود[6] شدند و چون افعال آثار

---

۱. مج: بروز چهل ترا و مطلب ترا بر تو زود می‌سازم.
۲. مج: گوئیم.
۳. مج: نتوانست داد و الله اعلم این جماعت.
۴. مج: هم جمالی و هم جلالی.
۵. اسراء ۲۴.
۶. مج: اهل جهل وجود شدند.

علم است، پس افعال مترتبه بر اعتقاد فاسد، فاسد باشند. لهذا اعمال شنیعه که مذکور شد از ایشان صادر می‌شود و فرق میان این طایفه و جهلهٔ کفرهٔ هند آن است که آنها طبیعت را در صور مستحسنه و مظاهر لطیفه به خدایی فرا می‌گیرند و اعمال قبیحه را بد می‌دانند، و این جماعت طبیعت را همان هیولای عنصری می‌دانند و قبائح را مستحسن[۱] می‌دارند.

اما جماعتی که کفرهٔ هند آنهارا برهمن گویند، اقرار به وجود و وحدت خدای تعالی دارند و در توحید ذاتی شریک اهل تحقیقند لیکن در صدور افعال، بعضی به حلول می‌روند و بعضی به تعطیل. و این عدیم البضاعه را باعلمای ایشان مباحثات بسیار رفته و از جمله فروع مذهب ایشان تناسخ است و این، غیر تناسخِ حکما و منجمان است و غیر تناسخ ملاحده. چه این جماعت می‌گویند که به غیر از علم، هیچ چیز ثابت نمی‌نماید؛ پس اگر آدمی[۲]در این نشئه به علم رسید، کامل است و ثابت و اگر نرسیده، بازعود می‌کند به یکی از طرق اربعهٔ مسخ و رسخ و فسخ و نسخ و به این نشئه می‌آید تا جزای عمل نشئهٔ سابق بیابد. و همچنین اعمال و عود می‌کند تا وقتی که به صحبت کاملی رسد یا به جذبه‌ای، او را علم حاصل شود، آنگاه عود نمی‌شود. و این مذهب غیر محققین اینهاست و محققین به عود و تناسخ قائل نیستند، لیکن به جهت ضبط مذهب خود اظهار این معنی نمی‌کنند.

روزی در مجلسی که چندی از این برهمنان بودند[۳]و یکی از آنها که قایل به تناسخ نیستند، حاضر بود، میان این لاشیء و شخصی که کتب بسیار دیده بود و بسیار اعتماد بر[۴]روش خود داشت سخنی گذشت در مادهٔ تناسخ. فقیر پرسید که این علم که شما می‌گویید، امر واحد است یا متکثّر؟ گفت: واحد است گفتم: بسیط است یا ذواجزاء؟ گفت: بسیط. گفتم. قابل قسمت هست یا نه؟ گفت: نه، گفتم: اگر متخصص شود، تخصص آن به چه عنوان است؟ گفت: به شدت و ضعف به حسب

---

۱. مج: مستحسن می‌دارند و در توحید ذاتی.
۲. مج: نه در این.
۳. مج: بودند شخصی‌که.
۴. مج: بر دانش.

قابل. گفتم که انسانیت انسان که به فصل ممیز اوست، آیا به همین علم است یا به چیزی دیگر؟ ساکت شد. گفتم که از این علم آیا هیچ حصه با تو هست یا نیست؟ جواب نگفت.[۱] آن شخص که قایل به تناسخ نبود،[۲] فرو خندید. این برهمن درهم شد. و از او پرسید که سبب خندهٔ تو چیست؟ او جواب گفت که این مرد تو را دشنام داد و خرس و خوک و سگ گفت و تو نیافتی! او به نزاع درآمد که از کجا چنین گفت؟ جواب داد که از اینجا که تو هم قایل به تناسخی و هم قایل به این که نشئهٔ علم را عود نمی‌باشد. پس اگر درتو حصه[ای] از نشئهٔ علم هست، انسانی. زیراکه انسانیت به این است که حصهٔ علم داشته باشی و چون حصهٔ علم داری، پس عود نباشد بر مذهب تو و حال آنکه تو قایل به عودی. و اگر حصهٔ علم با تو نیست، انسان نیستی. پس یکی از حیواناتی؛ مثلِ سگ و خرس و خوک.

و روزی همین شخص که قایل به تناسخ نبود از فقیر سؤال کرد که کاملان ما دو فرقه‌اند: یک فرقه می‌گویند که روح کامل با خدا متحد می‌شود و فرقهٔ دیگر می‌گویند که متحد نمی‌شود. آیا نزد شما چیست؟ فقیر گفت که اتحاد نزد مامطلقاً باطل است و دلیل مذکور ساخت. پس او گفت: نزدما نیز این مذهب حق است. غرض که وجود این گونه علم در توحید چون به حلول یا تعطیل قایل می‌شوند و در مظاهر صوری اثری پرستش می‌کنند، کافر مانده‌اند. و چون افراد علم غیر مطابق ایشان بر مطابق غالب است، اثر غالب ظاهر می‌شود از ایشان و اعتقاد به مطلق در ضمن مقیّد می‌کنند، و حال آنکه نزد اهل تحقیق مطلق مقیّد نمی‌شود و تقید عبارت است از تجلی در مظاهر خاص، و تجلی عبارت است از تعین ذات به بعضی صفات، اگر چه صفت اطلاق باشد. و تعیّن ذات عبارت است از علم ذات به ذات بر وجه خاص؛ واللّه اعلم.

پس از این سخنان که گذشت، نسبت انسان عنصری به عالم ظاهر شد و منشأ

---

۱. مج: جواب گفت:

۲. مج: بود خندیده.

اختلاف افراد انسان نیز به ظهور پیوست و مرتبه و پایه هر طایفه معلوم شد و اینکه گاهی فردی از مذهبی ودینی به مذهبی و دین دیگر نقل می‌کند، از قسم متبدّلات از اقسام علوم و اینکه پایه محققین اهل اسلام از جمیع ملل و نحل و مذاهب ارفع و اعلی و احق و اقوی است؛ بدان وجه است که ایشان جمال وجود مطلق را در جمیع مجالی بی عیب تقید حسی به اطلاق مشهود داشته در عین کل واحد از ذرات به اطلاق ذاتی پرستش می‌نمایند که «أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [۴]»[۱]. و مجالی را آثار مترتبه[۲] بر افعال صادره از اسمای ناشیه[۳] از صفات معتبره من الذات می‌دانند و خود را در مرتبهٔ روحیت روح و علمیت علم و عینیت مراتب وجودی متحقق داشته، به قدس ذات و وحدت هویت حامده و مُسبّحند؛ چون حرکت عکس که در آیینه است. پس این طایفه حکم روح دارند نسبت با شخص عالم، و باقی طوایف حکم مشاعر و قوا و آلات. و افراد مطلقاً بر سه قسمند: یکی، صاف و اعلی و دوّم، متوسطات و سیّوم، ادنیٰ و فضلات. اوّل اهل تحقیق، دوّم علما و عبّاد وزهاد، سیّوم عوام الناس و سوفسطاییه و ملاحده و اهل عقاید باطله. و باز هر یک از این اقسام ثلاثه انواعند و اصناف و اشخاص. و از قسم اوّل انبیا اعلی‌اند و باز عرفا و اولیا و حکما و علمای محقق و اهل عمل صالح تا منتهی شود به مقلدان پرهیزگار. و از قسم ثانی علماء اعلی‌اند و باز زهّاد و عبّاد تا منتهی شود به اهل تقلید ظاهر. و از قسم سیّوم جهله اسواق که خبر از هیچ وادی ندارند و بر زبان ایشان به طریق رسم و عادات کلمهٔ توحید می‌گذرد وکَفَره و سوفسطاییه. واخسّ همه ملاحده‌اند و ازاینها فروتر و خسیستری نیست؛ والله اعلم بحقائق الامور و عواقبها.

و چون گفته شد که نسبت انسان عنصری به عالم، نسبت روح است و قوا به بدن، سایل را می‌رسد اگر بپرسد که انسان غیر عنصری کدام است و نسبت او به عالم چیست؟ بدان ـ رزقک‌اللّه معرفة النفس ـ که انسان غیر عنصری تخم این عالم

---

۱. بقره، ۱۱۶.
۲. مج: مرتبه.
۳. مج: ناشیهٔ معتبره.

است و عالم درخت آن تخم است و انسان عنصری کل این درخت است و معرفت میوهٔ آن و از میوهٔ درخت، تخم درخت را می‌باید شناخت. و این معرفت عین تحقق نفس عارف است. پس فی‌الحقیقه نفس عارف میوه باشد. و چون گفتیم که عالم درخت است، پس بسایط، ریشهٔ آن دان و مرکب، جمادی و نباتی و حیوانی؛ مثل ساق و شاخ و برگ. و نیز بدان که کمال و حسن جمیع صفات و عوارض درخت، فی‌الحقیقه راجع به تخم است و درخت تمام بالقوه تخم است و باز در هر مرتبه از مراتب ساق و شاخ و برگ، ظهور کمال و اوصاف تخم می‌شود به حسب استعداد آن مرتبه. مثال کامل مرتبهٔ جماد، الماس و یاقوت و لعل و امثال اینهاست و اینها در عالم جمادی به منزلهٔ انسان کامل عنصریند و کفره و ملاحده مثل سنگ و کلوخ استنجاء. و تفاوت درجات جمادات بر طبق تفاوت درجات انسان، لیکن به حسب حوصلهٔ مرتبه، و نبات[1] و حیوان نیز کذلک. و از اینجا باید یافت اشارهٔ وافرالبشاره [ای را] که در دعا نگین انگشترین به جانب کف[2] گردانیدن امر شده از شارع. و بدان که جمیع کمالات جمالی و جلالی که در عالم است، همه ظهور تخم است و چون میوه پخته شد، باز کمالات تخم در آن میوه بالقوه می‌باشد، اما به تشخص خاص، و آن عبارت است از معرفت انسان حقایق اشیاء را. چه اشیاء از تخم که حقیقت انسانی است به ظهور وجودی تابان شده و از میوه، که نفس عارف است، به ظهور علمی نمایان آمده و آنان که در مرتبهٔ معینه مانده‌اند، عین همان مرتبه‌اند، چنانچه مذکور شد که مثلاً کسی که در مرتبه طبیعت ماند و همانجا مبدأ را قرار داد نسبت او به کامل نسبت طبیعت است به عالم، و طبیعت عرضی[3] است که منشأ حرکت و سکون است در اجسام و از اوّل عالم اعراض[4] است و از جوهریت ذات محروم است، لیکن آدم عالم اعراض جسمانیت. لهذا اهل طبیعت به عوارض جسمی باز مانده‌اند و نزد محققان عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد.

---

۱. مج: «و تفاوت درجات ... نبات » را ندارد.
۲. اساس: کن
۳. مج: ارضی.
۴. مج: عروض

روزی در مجلسی سخن وحدت می‌گذشت، ملحدی‌از اهل کاشان حاضر بود. گفت که اینها تصور است. این فقیر را حیف آمد که جواب او گوید که این طایفه سخن را می‌دزدند و در لباس اصطلاح خود بکار می‌برند و آن ابله ندانست که تصور البته از متصوری ناشی است و آن تصورکننده مخترع نیست که معدوم مطلق را در تصور درآورد و نیز تا امری در نفسِ تصورکننده مرکوز نباشد، تصور آن محال است. پس البته تصور وحدت، بی‌آنکه وحدت را تحقّقی در حد خود باشد، مُحال است. چه تصوّر معدوم مطلق مُحال است و چون معدوم مطلق نباشد، پس نوعی از وجود خواهد داشت. و همچنین جمیع مراتب الهی و کونی که از انسان تعقل آن ظاهر شده و زیاد از صد هزار هزار دفتر در تحقیق آن مراتب نوشته‌اند، اگر وجود نداشته باشد و معدوم مطلق باشد و وجود منحصر به همین عناصر باشد، پس اینها ازکجا در نفوس انسانی درآمده و حکم به تحقیق آن در عوالم متعدده کرده‌اند؟ و اگر فی‌الحقیقه مرتبهٔ تجردی در وجود نباشد، ازکجا تجرد در نفس انسانی درآید؟ پس هیچ چیزی درعقل و نفس در نمی‌آید الاّ نحوی از وجود دارد. چه میان وجود ما و عدم، معدومیت مطلقه تلازم است و موهومات ـ مثل دریای زیبق و آدم صد سر و امثال اینها ـ نیز وجود دارد؛ به این عنوان که دریا موجود است و زیبق موجود و ترکیب موجود و وهم این هر سه موجود را با هم فرا می‌گیرد. و نسبت می‌دهد و به عقل عرضه می‌کند و عقل حکم بر وجود معدومیتش در خارج می‌کند و فی‌الحقیقه وجود مرکب و حقیقیش، وجود اجزای اوست. پس این کور دیدگان چه مقدار از حق دورند که از سطح ظاهر اجسام عنصری تجاوز نمی‌توانند کرد و این همه سخنان حکما و علما و اهل حق می‌شنوند و نمی‌یابند که بی‌منشأ نمی‌توانند بود و شیء منشأ امر منافی خود نمی‌تواند بود. پس عناصر منشأ تعقل مجرد نشود چه منافات است میان ایشان؛ و بر تقدیر تسلیم که منافات نباشد و عناصر تواند منشأ

ادراک[1] مجرد شود. پس لازم می‌آید که ورای عالم عنصری مراتب دیگر باشد و اینکه عناصر منشأ ادراک شود، بجز این محال است که عناصر را قبل از مرتبهٔ عنصریت در آن مراتب تحقق باشد و از آنجا تنزل کرده به مرتبهٔ عنصری آیند تا منشأ ادراک مراتب سابقه خود توانند شد. پس عناصر فی‌الحقیقه امور مجرده باشند و عنصریت عارض ایشان در مرتبهٔ معینه دیگر، چون عناصر تبدل بیکدیگر می‌یابند و اصل جوهر ایشان واحد است. پس تربیع در امر واحد به حسب ذات[2] نتواند بود. چه، شیء بالذات مقتضی دو صورت متضاده، مثل صورت آتشی و آبی، نمی‌تواند بود. پس اگر بالذات مقتضی یکی باشد آن صورت دیگر از امری غیر عنصری باید که عارض شود. چه، یک صورت به اقتضای ذات عنصر است و اگر هیچ از این صورتها ذاتی عنصر نیست و لهذا همه متبدّل می‌شوند. پس اصل آن ذات مربّع نباشد. چه، ذات مربّع را هیچ معنی نیست، الا این دو معنی: یکی آنکه مرکب از چهار جزء باشد، و این مستلزم وجود بسایط و مخالف مذهب ایشان [است]، دیگر آنکه او را چهار صفت باشد، و این مستلزم تعریهٔ آن امر است بالذات از آن صفات و مثبت وحدت. چه مذکور شد که هیچکدام به حسب اقتضای ذاتش نمی‌تواند بود با آنکه اگر دعوی باطل کنند که یکی از آن صور اربعه به اقتضای ذات است، واجب است که علت اقتضای ذات مر آن صورت را بیان کنند؛ به این طور[3] که اختصاص اقتضاء به این صورت از کجاست و ذات چرا مقتضی است و بطلان اقتضای ذاتِ عنصر یکی از این صور را به این ظاهر است که آن صورت را می‌گذارد و صورت دیگر می‌پذیرد و انفکاکِ مقتضای ذات از ذات مُحال. دیگر اگر مبدأ اشیاء ذات مربع باشد، پس باید که جمیع اشیاء بر شکل مربع مخلوق باشند. زیرا که منافی شیء از شیء صادر نمی‌شود. پس باید که شکل مدوّر، که دلالت بر وحدت و بساطت می‌کند، از آن ذات مربع صادر نشود[4] و حال آنکه تمام افلاک و کواکب و

---

۱. مج: ادراک شود.
۲. مج «بحسب ذات» ندارد.
۳. مج: صور.
۴. مج: صادر شود.

تمام نباتات به شکل تدویر ظاهرند و چون به تأمل نظر کنند، البته در اکثر موجودات نوع تدویری مشهود می‌شود و تدویر منافی تربیع است، پس چون تواند بود که مبدأ اشیاء ذات مربع باشد؟ و اگر صاحب بصیرتی نظر به کتب این کوران کند، سخن حکما و صوفیه را که در عالم طبیعت قرار داده‌اند می‌یابد، و آنچه خاصه ایشان است نامعقول و غلط صرف می‌بیند به نوعی که همان سخنان منقوله اِبطال آن می‌کند و از مباحثات که با دانایان این جمله واقع شده، این معنی صورت ثبوت یافته و بر ما اعتراض میکنند که یک مسئله در دین شما غیر مختلَفٌ فیه نیست، و حال آنکه این دالّ بر کمال جامعیت است. چه در عالم هیچیک از ملل و نحل و مذهب نیست که اختلاف میان ایشان نباشد. و بهامنهٔ هند که امنای این ملاحده‌اند چندان اختلاف دارند که قریب به اختلاف حکما. و خلاصه اصول ایشان چهار فرقه‌اند: وِ یْدَانتی، مِهما سه، تَرک، و انش. و کل واحد ازاینها باز اختلاف در فروع کرده‌اند و صوفیهٔ ایشان نیز اختلاف دارند؛ چنانکه یک اختلاف مذکور شد در باب اتحاد روح کامل با خدا. و بها منه، صوفی را سید می‌گویند وعلم تصوف را سِیْدانْتْ. و بعضی ازکتب و سخنان ایشان شنیده شده وکتابی در آداب المریدین دارند و ویک شند نام اکثرش[1] موافق اهل اسلام. غرض که هر چند دینی و ملتی کاملتر، اختلاف در آن بیشتر است. چه اختلاف ظهورِ جامعیت است. لهذا اختلاف امتی رحمة[2] وارد است و بالجمله چون غرض بیان اظهار نسبت انسان است به عالم بالضروره به نسبت هر طایفه تلویحی و اشاره‌ای باید، و چون این طایفه أخسّ خلقند و ضالّ و مضلّ، و عوام‌الناس به واسطهٔ مشتهیات نفس به ایشان بیشتر می‌گروند، مبالغه در بیان پایهٔ دنیّه ایشان رفت. و بباید دانست که مجرد صورت کافی نیست برای اتحاد در نوع. چه در معنی اگر صفات و لوازم نوعیت باشد، داخل است و الاّ خارج.

---

۱. مج: اکر شش.

۲. علم الیقین، فیض، ص ۶۲۵.

اینکه تو بینی، نه همه مردم‌اند[۱] بیشترش گاو و خری بی‌دم‌انـد

و از ظهور صفات مردمی پایهٔ هرکس می‌توان شناخت؛ همچنانچه ملاحده به زعم غلطِ خود احصا می‌کنند و از سرعت در دوندگی. و نیز بیتی می‌گویند که: از راه آهو آمده، اما هیچ کار به صفات انسانی ندارند و حال آنکه نفس انسانی را صفتی است ذاتی که به حسب ظهور آن صفت پایه انسانیت می‌توان دانست و در هر شخصی که آن صفت مطلقاً نباشد، او صاحب نفس انسانی دینی نوع آدمی نیست؛ هر چند که بر صورت نوعی باشد: «أُولٰئِکَ کَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلّ»[۲].

و پوشیده نیست که این صورت انسانی هندسهٔ علمی است و سراپای این صورت همه علم است و از خطوط پیشانی و کف دست و پا و از قیافه چه علمها ظهور کرده و احکام ثابته واقع است. واگر خصم گوید که این از روی اعتقاد است نه نفس الامر، چه شخصی حکمی برای چیزی[۳] گفت و عوام اعتقاد کردند و به حسب اعتقاد خود اثر یافتند؛ چنانچه بالفعل بسیاری از این مقوله واقع است، جواب گوییم که این به وجهی، مثبتِ مدعای ماست. چه ترتّب اثر بر اعتقاد شد که علم است. پس اثبات تأثیر علم ـ که صورت انسانی هندسهٔ آن است ـ شد و علم تا در نفس انسانی مرکوز و مجمل نباشد، ظاهر و مفصل نمی‌شود. پس جمیع علوم در نفس انسانی مجبول[۴] است و شخصی که انکار جمیع آن کند، انسان نباشد. چه اگر او را نفس انسانی باشد و علوم او را از قوه به فعل نیامده باشد و جاهل باشد، اقرار به عجز و جهل خود می‌کند، نه انکار علومی که اکثر عاقلان در آن مصنّفات کرده‌اند. چه انکار صفت ذاتی نفس خود نمی‌توان کرد. هر چند که از قوّه به فعل نیامده باشد. پس معلوم شد که این جماعت ملاحده در صورت نوعی با افراد انسان شریکند، نه در معنی انسانیت. و حاشا که اعمالی که این جماعت می‌کنند از هیچ حیوانی سر زند. چه اتحاد واقع و رفع حجب و رهایی از قیود پیش ایشان این است

---

۱. اساس، مصراع دوم را ندارد.
۲. اعراف، ۱۸۰.
۳. مج: کرد و گفت.
۴. مج: مجهول

که مادر و خواهر و دختر و پسر خود و دیگران را بر جماعت خود مباح دانند و از فسق با اینها در پردهٔ حجاب[1] نمانند و بر بسیاری از اعمال اینها اطلاع حاصل شده.

یکی از این جماعت داروغهٔ خفر بود که در حوالی شیراز است و دختر خود را گفت که حجاب بر می‌دارم و دخول کرد و حاکم شیراز بعد از اطلاع او را زجر نمود و جمعی از اینها در جایی بودند و پسری با ایشان بود و بر او نکته گرفتند و بزرگتر ایشان یکی را گفت که جان این پسر بستان. او دستی بر گلوی آن پسر مالید و پسر خود را چون مرده انداخت و همه با او فسق کردند! پس یکی به شفاعت ایستاد که پسر را زنده باید کرد. گفت: برخیز و زنده شو. آن پسر برخاست. این عمل شنیع را مرتبهٔ خدایی و زنده ساختن و میرانیدن و از خود تمتع یافتن نام نهاده‌اند! و اگر تفصیل اعمالی که از اینها به وقوع می‌آید، داده شود، مجلدی کفایت نکند. علمم، آن و عمل این. اعاذنا الله تعالی من مخالطتهم و مجالسنهم.

و از اینجا ظاهر شد که این جماعت صورت توهّمات باطله‌اند و منشأ اعمال قبیحه و این مغایر نفس انسانی است بلکه اینها نقاط دایرهٔ فضلات جسمی‌اند[2] و این که خود را منسوب به نقطه می‌دارند، مراد ایشان اجزای عنصری است که در نقطه[3] است و نقطهٔ حقیقی ایشان مرکز خاک است. از این جهت بزرگ ایشان در *رسایل* خود هر جا که نام خود می‌گوید، منِ خاک بر سر می‌گوید. یعنی، مرکز خاکم! اما علم نقطه علمی است شریف و نقطه اشاره به حیثیت مطلقه است و رسالهٔ *اسرار النقطهٔ* میر سید علی همدانی ـ قدس سره ـ مشهور است. و نقطه که در کلامِ سعادتْ فرجامِ حضرت امیرالمؤمنین است که فرموده: «العلم نقطة کثّرَها الجاهلون»[4] اشاره است به حقیقة الحقایق که تعین اول است. و مراد به علم صور معلومات است که عالم و مافیها باشد و «کثرهاالجاهلون» اشاره به آن است که عارف جمیع این کثرت را

---

۱. مج: با اینها حجاب نمایند.
۲. مج: بلکه اینها فضلات جمعی‌اند.
۳. اساس: نطفه
۴. *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص ۲۹. در شرح آن به *جواهرالاسرار* آذری طوسی (رض) با تصحیح راقم سطور بنگرید.

حقیقت واحده می‌بیند، چون شهودِ شعلهٔ جوّاله از دایرهٔ آتش که به واسطهٔ سرعت حرکت در حس مرتسم می‌شود و جاهل، حقایق متکثره می‌انگارد، چون شهود نقاط کثیرهٔ موجوده که آن دایره آتش از آن متحقق باشد؛ واللّه اعلم.

و چون نسبت انسان با علم ظاهر شد، پس اگر طالبی به فرمان استاد، رابطهٔ فکر را با مراقبهٔ حقیقت انسانی، که تخم درخت عالم است، پیوسته دارد؛ به اینطور که عالم را چون درختی که از حقیقت او ظاهر شده فرا گیرد و روح خود را از روی معرفت چنین قرار دهد که همان تخم است که اینجا میوه شده و ملازم این نسبت شود، ابواب فتوحات انوار غیبی بر روی دلش گشاده گردد و شاهد توحید در آیینه روحش جمال خود مشاهده نماید... و اگر نسبت مرتبهٔ عنصری خود را پاس دارد، فواید بی‌قیاس یابد. امید که حق ـ جلّ و علا ـ همگنان را از معرفت نفس بهره‌مند سازد؛ بمنّه و جوده.

و چون گفته شد که نقطه اشاره به حقیقة الحقایق است و حقیقت انسانی تخم عالم است، طالبی را می‌رسد که سؤال کند که ظهور کثرت از حقیقة الحقایق و ظهور درخت عالم از تخم حقیقت انسانی به چه عنوان تصور توان کرد؟ گویم که حق ـ تعالی و تقدس ـ هر چه در عالم ایجاد کرده، نمودار آن در انسان عنصری ایجاد کرده تا به جهت سهولت حصول معرفت نفس او نسخهٔ عالم می‌باشد. پس نمودار این ظهور نیز در انسان ایجاد کرده و آن عبارت است از منشأ حرکت دَم که از دل به صورت دم ظهور می‌کند و باز دم بر مخارج حروف، که نسخهٔ مراتب وجود است، گذر کرده به صور حروف بسیط و کلمات مرکب ظاهر می‌شود. و باز انسان نسخهٔ منشأ دم خود را با ظهور آن در مراتب وجود کلامی به نقطهٔ کتبی، که به حروف و کلمات خطی[۱] ظاهر است، اظهار می‌نماید. پس صدور کثرات از امر واحد چون ظهور الفاظ است از منشأ دم که در قلب است و چون ظهور خط از نقطهٔ کتبی. و در این نسخهٔ انسانی اگر نظر انداخته شود، از روی صفا بسا حقایق که چهره نماید از

---

۱. مج: «خطی» ندارد.

پردهٔ خفا «وَاللّٰهُ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ»[1].

و چون گفته شد که انسان عنصری یکی از اجزاء عالم است و نیز هر چه در عالم هست نسخهٔ آن در او هست، پس او جزء شامل کل باشد. و جزء شامل کل در ظاهر چشم است که کلِ بدن شخص در آن منطبع است و در باطن ذهن است که تعلق به همهٔ ظاهر و باطن می‌گیرد. پس انسان عنصری هم به منزلهٔ چشم باشد نسبت به عالم، که انسان کبیر است، چنانچه گفته‌اند که

عــدم آیــینه، عــالم عکس و انســان
چو چشم عکس و در وی شخص پنهان

پس عالم چون شخص است که به انسان خود را می‌بیند و هم به منزلهٔ ذهن باشد که گویا انسانی است که به ذهن خود، که این انسان عنصری است، ظاهر و باطن خود را می‌داند و افراد غیر کامله هر یک دیدنی خاص و دانشی مخصوص باشند. وبالجمله نسبت انسان به عالم چنان نسبتی است که جمیع اجزای عالم روی به سوی او دارند و همه می‌خواهند که خود را به انسان رسانند؛ بعضی به خدمت چون کواکب و افلاک که عمل خود را می‌رسانند و بعضی به ورود که نفس خود را می‌رسانند، چون عناصر و موالید تا ازو کسب کیفیت وجودی خود بکنند. نمی‌بینی که به چه سعی و شتاب و شدت بخار مرتفع می‌شود و متراکم شده ابر میشود و از غایت سعی و شتابی که دارند برق و رعد متکون می‌شود و اجزای آب شده می‌آیند و جزئیات شده و باز جزء حیوان شده آن مقدار از حسن و خوبی و لطافت که در وجود ایشان مندرج است از اشکال حسنه والوان و روایح و طعوم و مزاج و فواید تمام بر طبق اخلاص نهاده خود را به انسان عرض می‌کنند تا او به سوی ایشان میل کند و وارد مزاج خود سازد و هر یک را به حسب قابلیت به کیفیتی برساند و این که در وقت خوردن نام خدا بردن شرط است و یاگاهی خوردن و غافل نبودن و سخنان خوب گفتن بدین جهت است که در آن وقت نفس متّصف به صفات حسنه باشد تا

---

۱. بقره، ۲۱۴.

کیفیات حسنه به آن مهمانان که تحفها آورده‌اند، برساند. چه این همه مسافران عالمند که خلاصهٔ وجود خود را به تحفه و ارمغان به انسان می‌آورند وصلهٔ آن می‌خواهند. پس شرط مردمی آن است که آنها را کیفیت حسنه صله دهند. واز اینجا مراد شیخ سعدی ـ رحمه‌الله تعالی ـ باید یافت که گفته:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک درکارند
تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار
شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری[1]

مراد از فرمانبرداری آن است که بر طبق قرار شریعت[2] عمل نماید تا آن غذا متکیّف به کیفیات حسنه[3] شود. و اینجا علمی دیگر است و اسرار غریبه بسیار است. و اینکه تعیین حلال و حرام شده، به واسطهٔ آن است که همچنانچه صفات حسنه محقّق وجود بعضی از اشیاء است، صفات ذمیمه نیز محصل هستی بعضی شده و چون شارع به وحی الهی بر حقائق اشیا کماهی اطلاع دارد آنچه به صفات حسنه حصول یافته، حلال کرده و صور صفات ذمیمه را حرام ساخته. و اینکه حیوانات طیبه را امر به ذبح و اکل فرموده، به واسطهٔ آن است که آن طی مراتب وجودی بتمامها کرده و از عالم بساط به عالم ترکیب آمده، مراتب جماد و نبات و حیوان را تمام سیر کرده و مهیای مرتبه انسانیت شده، زودتر قبول کیفیت از انسان می‌کند و آنچه از راه نبات می‌رسد، درکیفیت اضعف است. و اینکه بعضی را ناچار است که از مرتبهٔ نباتی به انسان رسند، چون فواکه و ادویه، موجبش استعداد ذاتی ایشان است که علت تشخص آن شده. و این وادی بحری است عمیق و جواهر بسیار در اصداف آن مستور است و این نا اهل را استعداد غواصی نیست، لهذا بسط در بیان نمی‌نماید.

---

۱. دیباچهٔ گلستان سعدی.
۲. مج: شریعت محمدی ص.
۳. مج: شود و اینکه تعیین.

و محصّل سخن آنکه انسان، قهرمان عالم الهی است و وظیفهٔ کمال وجودی و برات تعیین احکام و آثار حقائق موجودات بر اوست و حواله به او و همین نسبت در نشئهٔ اخروی درکار است و معنیِ شفاعت از اینجا باید یافت که دعوت، صورت است و شفاعت معنی.

و اگر سائلی گوید که صفات ذمیمه در وجود منشأش چیست؟ مجمل گوییم که با آنکه ذمایم وشرور، عدمیّات و اضافیات‌اند و از جمیع مواد، مغلوب حسنات و خیرات بالفعل، علت تشخص اغلب افرادش انسانی است. نمی‌بینی که اگر بی‌عقد شرعی مداخله کند، فرزند حرامزده حاصل می‌شود و نسل آن فرزند تا آنجا که برسد، شجرهٔ خبیثه است؛ چه از تخم خبیث حاصل شده. و اگر فسادها که در عالم می‌شود از افعال انسان است و اینجاست که استغفار موجب کثرت باران وسعت رزق و نسل می‌شود و ظلم و فسق باعث خرابی عالم؛ چنانچه همیشه محسوس است. پس تصرف انسان به تحقق نسبت انسانیت است و تحقق نسبت انسانیت به ظهور صفات آدمیت و آن ظهور به فعل و عمل متحقق. و از این جهت قرار افعال حسنه به نوعی که مطابق نفس الامر است و موجب انتظام و بقای عالم، از شارع واقع شده. چه نسبت حقیقت افعال شرعیه به موجودات عالم بعینه نسبت یک وجه است در دوآیینه. و اشاره به این معنی می‌رود تا صورت ثبوت در خاطر صافی اهل صفا یابد. بدانکه هرگاه که مطابقه افعال شرعیه با مراتب موجودات کنیم، از روی فکر صایب محسوس و مشهود می‌شود که صوم مطابق مرتبهٔ جماد است که حقیقت تماسک هر دو است و انسان اعمال نماز است؛ چه مرتبهٔ جامعیت انسانی دارد. زیراکه مشتمل است بر عبادت جمیع موجودات. و حج انسان کامل است که همان دایره که روح انسانی سیر می‌کند، حج نیز می‌کند و از این جهت یک مرتبه واجب است که انسان کامل حقیقی یک فرد است؛ والله اعلم. و چون سرّی از اسرار صوم و صلاة مذکور شد، حکمت آن را نیز تلویحی می‌نماید با سایر افعال به طریق اجمال. اما حکمت در صوم آن است که نفس هرگاه ادراک لذت در چیزی کرد، به

همگی خود را متعلق به آن می‌سازد. و تعلق به لذات جسمانی مانع تعلق به لذات روحانی است. پس حکم صوم و اکثر محرمات ظاهر باشد؛ خصوصاً شراب که تقویت قوای حیوانی می‌کند و قوای نفسانی را ضعیف می‌سازد.

و حکمت در نماز آن است که چون میانه بدن و روح تعاشق است و هر یک از دیگری قبول اثر می‌کند، پس این عمل کلی شامل را با خشوع و خضوع قرار فرمودند[1] تا روح از آن متأثر شود و به مبدأ توجه نماید که «الصلوة معراج المؤمن»[2]. و تأثر بدن از کیفیات نفسانی، چون نفع از دیدن آب است صاحب یرقان را و مضرت دیدن سیاهی سوادی را و حُمرت خجل و صُفرت از این جهت است. و چون نفس نیز از افعال و کیفیات بدنی متأثر می‌شود، پس حکمت نماز ظاهر باشد.

اما سرّ وضو و غسل و حکمت آن چون وجه را به معنی حقیقت اطلاق می‌کنند و دست و پای مظاهر صفات قدرت واراده و فعل است، پس در سرّ شستن آنها اِشعار است به پاک ساختن دل خود از نسبت وجود این امور، و بالکلّیه در ذات و صفات وافعال معبود حقیقی مستهلک داشتن و چون مسامات روی و اطراف به چرک و فضلات مسدود می‌شود و موجب ارتفاع بخار روی می‌شود به دماغ و این مشوِّش روح است و مانع از توجه تام به عالم روحانی و رطوبت آب وشستن ازالهٔ آن اوساخ می‌کند، پس حکمت وضو ظاهر باشد. و در علم طب ثابت شده که حرکت جماعی تولید بوی بدی می‌کند که از داخل بدن به خارج بدن می‌آید، پس غسل رفع آن می‌نماید تا شایسته توجه به عالم قدس و طهارت شودو سرّ در توجه به کعبه که به علم رصد مقرر شده که محاذی مرکز ارض است، ظهور نسبت مکانی است به حقیقة الحقایق. و حکمتش آنکه توجه به هر جهتی را خاصیتی است به حسب نسبت عِلوی؛ چنانچه توجه به جانب قطب جنوبی و سهیل به جهت سهولت ولادت بسیار مؤثر است و به تجربه معلوم شده که اکثر حیوانات

---

۱. مج: این عمل شامل بر خشوع و خضوع قرار داده‌اند.

۲. روضة‌المتقین، مجلسی بزرگ، ج ۲، ص ۶. رسالهٔ علّیه، ص ۵۰. بحارالانوار، ج ۸۲، ص ۳۰۳.

عندالتولید بآنجانب متوجه می‌شوند. و توجه به قطب شمالی و دیدن آن و بنات النعش صحت و تقویت چشم را مفید است. پس توجه به کعبه به جهت توجه نفس عالم روحانی مؤثر باشد. و نیز مقرر حکماست که خواص مواضع به حسب استیلاء کواکب بدان در ازمنهٔ مختلفه می‌باشد، پس تحویل قبله را که به وحی الهی شده حکمتی روشن باشد.

و اما زکات و تصدّقات و فعل حسنات و ترک سیّئات، سرّش آنکه ملک ترک که از مبادی توحید است و تخلق به اخلاق‌اللّه [را] قوی می‌سازد، و حکمتش آنکه چون دعا از جمله اسباب کون است و اینها جالب دعایند. و نیز رفع احتباس و اختصاص نفع مشترک می‌شود. چه منافع دنیوی مشترک است و نظام عالم که اجلّ فواید اعمال است به حصول می‌پیوندد. پس مبالغه در ادای این اعمال زیاده باشد؛ چنانچه در شریعت مقرر است و از این اسرار و حکم صاحب ذوق را شوق به ادراک جمیع می‌رساند و همین قدر اشاره کافی است طالب صادق را. و اگر ملحدی بگوید که از کجا که قرار افعال شرعی مطابق نفس‌الامر است؟ گوییم: از آنجا که موجب انتظام و صلاح عالم است؛ چنانچه همهٔ عاقلان را مکرر تجربه شده که هر جا که عمل موافق شرع بیشتر، رفاهیت خلق بیشتر و از فسق چه خرابها که شده و می‌شود. و بالفعل همین عمل خود را تجربه باید نمود تا ظاهر شود. پس اعمال انسان را در عالم آن اثر است که غذا را در بدن و باز اثر صلاح و فساد عالم هم به انسان عاید می‌شود و کاشتهٔ خود را انسان می‌درود. و مَثَل انسان با عالم، مَثَل دل است با بدن، که صلاح دل، صلاح تمام بدن است و فساد دل، فساد تمام بدن. و نیز مَثَل نسبت پادشاه است با رعیت و ملک که خوبی و صلاح پادشاه موجب معموری و رفاهیت ملک و مردم است و عکس نیز. و چون نسبت انسان به عالم به وجوه متعدده مذکور شد، نسبت افراد انسان با یکدیگر همان است که شیخ سعدی ـ علیه الرحمه ـ فرموده که:

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک جوهرند

و با وجود این نسبتها و تأثیرات که انسان را با عالم است از احقر موجودات، که پشه و مور و مگس باشد، متأذی می‌شود و قدرت ندارد که دفع زحمت مگس از خود کند و اندک نفخی اگر در شکمش گرفت، بیم هلاک است و سبب این آن است که به خود غره نشود و دعویهای باطل نکند و به عجز و بندگی سر عبادت بر درگاه نهد و بداند که او را از خود حکم بر یک ذرّه نیست و بر بدن و اعضای خود قدرت ندارد که دفع درد و علت از آن کند، چه جای غیر خود. و حق تعالی با وجود عجز و ضعف که انسان را داده، جمیع موجودات را نیز مسخّر او کرده تا هم عجز خود و هم قدرت خدای خود مشاهده نماید و سر از راه عبودیت نپیچد و دماغ خود را بازیچهٔ شیاطین نسازد و دعویهای باطل نکند و به توفیق خدای تعالی از نِعَم الهی محفوظ باشد و از شرّ نفس و شیاطین الانس و الجن محفوظ ماند.

«وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ»[1] و صلّی اللّه علی محمّد و[2] آله و صحبه اجمعین.

تمام شد رساله از کتابت درّ الیتیم تحریراً فی‌التاریخ ۹ شهر ذی‌الحجهٔ سنهٔ ۱۰۱۹ در بلدهٔ احمد آباد.

---

۱. سجده، ۵.

۲. مج: و آله فی شهر شعبان سنه ۱۲۹۹ محمد حسینی.

یادداشت بر رسالهٔ دُرّالیتیم

۱. در کتاب شریف «*تفسیر سورهٔ یوسف*» *الستین الجامع للطائف البساتین* به املای احمدبن محمدبن زید طوسی (ره) و به اهتمام جناب آقای محمد روشن ط بنگاه ترجمه و نشرکتاب ۱۳۵۶ ص ۱۸۳ آمده است = اشارت: قیمت هرکسی به همت او پیدا شود، اگر خواهی بدانی کی قیمت بنده چیست، بنگر تا اورا همّت چیست... اگر همت او بمولی است، او را قیمت نیست زیرا کی در نهاد خویش «یتیم» است و «دُرّ» را یتیم از بهر آن گویند کی قیمت او از خاطرها در گذشته است. مصطفی را- صلع -«دُرّ یتیم» خواند، نه از بهر آنکه وی را مادر و پدر نبود، از بهرآنکه همّت او از همه چیزها برتر بود.

۲. حضرت شیخ عارف عربی - قدس سره - در رسالهٔ *اصطلاحات الصوفیة* ط حیدر آباد دکن ص ۴ گوید: القطب هوالغوث، فعبارة عن‌الواحد الذی هوموضع نظرالله من العالم فی‌کل زمان و هو علی قلب اسرافیل - علیه‌السلام.

اصطلاح قطب و غوث و خلیفه و ... که به انسان کامل با بدن عنصری اطلاق می‌گردد در صحف اهل عرفان بسیار مذکور است. و آنها مأخوذ از آیات و احادیث و ادعیه مأثوره است، مثلاً خلیفه در قرآن کریم مذکور و مفید وجود حی و یا بدن عنصری انسان کامل در هر عصر است، فلذا بدین سبب حضرت

خاتم‌الاولیاء محمدی (ص) را «صاحب العصر و الزمان» می‌خوانند و نیز در زیارت آل یس، حضرتش را «غوث» نامیده‌اند که: و اذا قال ربک للملائکه انی جاعل فی‌الارض خلیفة.[۱] اهل تحقیق در صحف خویش در تفسیر این کریمه بدین نکات اشاره فرموده‌اند:

الف: ملایکه مذکور در آیه، ملایکه ارض اند. فتدبرّ

ب: جاعل خلیفهٔ درارض حق ـ سبحانه و تعالی ـ است نه هیچکس دیگر.

ج: خلیفه باید متصف به صفات مستخلف باشد و الاّ مردود عقل صحیح و قلب سلیم است.

تذکار: پیرامون انسان کامل و صفات او در صحف اهل تحقیق که قرآن و عرفان و برهان معاضد یکدیگرند به یادداشتهای بنده بر شرح حکیم خلخالی بر قصیده میر فندرسکی (ره) که تحت عنوان «تحفة‌المراد» به طبع رسیده است بنگرید.

۳. مراد از اهل نجوم، کسانی‌اند که به بینونت عزلی و نه وصفی قایل شده و مؤثر در نظام طبیعی را افلاک و حرکات آنها و سعد و نحس ایشان «بالاستقلال» می‌دانند، به شرح لاهیجی بر گلشن راز شیخ عارف شبستری در ذیل این بیت: منجم کوز ایمان بی نصیب است... الخ رجوع فرمایید.

۴. در *جامع الاسرار* حضرت سید حیدر آملی ـ افاض الله علینا من برکات تربته الشریف ـ آمده است:

إنَّ جماعة من الرهبانیین سألوا الامام امیرالمؤمنین علیاً ـ علیه‌السلام ـ عن وجه الله، فقالوا، هل فی کتاب نبیکم وجه‌الله؟! قال نعم. قالوا: و ما تفسیره ؟! فقال لهم: ما نقول جوابکم بالقول بل بالفعل، فأمر باحضار شیء من الفحم وباشعاله فلمّا اشتعل وصار کله ناراً، سأل الرهبان وقال: یا رهبان ما وجه‌النار؟ فقال الرهبان: هذا کلّه وجه النار. و قرأ ـ علیه السلام ـ: «فأینماتولوا فثم وجه‌الله، کل شیء هالک الاوجهه له‌الحکم والیه ترجعون». فأسلم الرهبانیون کلهم بذلک علی

---

۱. بقره، ۳۱.

یده ـ علیه‌السلام ـ و صاروا موحدین عارفین. ص ۲۱۰ ط اول ایران.

وجه به معانی گوناگون اطلاق می‌شود، گاهی به معنای «رضا» آمده است لقوله تعالی: انما نطعمکم لوجه‌الله. ای‌لرضاه ـ تعالی ـ و نیز به معنای جهت ظهور آثار یک شیء بکار می‌رود. مثل اینکه گویند وجه انسان، ظرف ظهور آثار او چون رفتن و خوردن دیدن و شنیدن و گفتن و گرفتن و ... است.

تذکار: وجه نسبت به انسان یا وجه نسبت به حق تعالی دارای یک فرق و مزیت اساسی است و آن اینکه، وجه ما، اقدام مادر مقابل خلف و پشت سراست و بدین لحاظ که‌حق سبحانه ـ را اقدام نیست فلذا فأینما تولوا فثم وجه الله.

۵

رسالهٔ ذوقیات

یا

ذوقیه

یا

ذوقیات عقلی و معقولات ذوقی

بسم الله الرحمن الرحیم

لک الحمد و انت اهل له حمداً یعلو حمدَ الحامدین من الازل الی الابد و کما تحبّ و ترضی و ینبغی لکرم وجهک و عِزّ جلالک. خامهٔ لسان بر صفحه بیان[1] چسان ثنای تو تواند نگاشت که والی ولایت معرفت، عَلم «لاٰ أُحْصي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمٰا أَثْنَيْتَ عَلىٰ نَفْسِكَ»[2] بر افراشت. همین‌بس که جود تو عجزِ ستایندگان را به جای ثنابرداشت[3] و صلوات زاکیات و درود و سلام بی‌غایات[4] بر مهندس نگارخانهٔ غیب و پرده‌گشای چهرهٔ لاریب شناور دریای الوهیت، رونده صحرای احدیت، استاد مدرسهٔ وجود، قهرمانِ خزائنِ فیض وَ جود، حاصل بازار هست و بود، صاحب لوای حمد و مقام محمود، محمد المصطفی المجتبی[5] المزکی، و برآل و اصحاب او[6]، سیّما امام العالم و سرّالانبیاء، کتاب‌الله الناطق والنیر الطالع من افق الحقائق، دلیل الموحدین و سندالعارفین و حجةالله علی‌خلقه اجمعین، امیر المؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب، و بر جمیع ذریه و تابعانش[7] باد. اما بعد چنین گوید عبیدالاحرار محمد دهدار که[8] بر ضمیر ازکیا پوشیده نماند که این چند کلمه‌ای است به رسم انموذج از ذوقیات عقلی و معقولات ذوقی به طریقی که مطابق

---

۱. مج: زبان.

۲. *بحارالانوار*، ج ۷۱، ص ۲۳.

۳. مج: «ثنابرداشت... غایت» را ندارد.

۴. به جای بر مهندس.

۵. اساس: المجتبی المعلی المزکی.

۶. رض: او باد. امابعد چنین گوید عبیدالاحرار.

۷. اساس: ... باد. بر ضمیر ازکیا.

۸. اساس: «اما بعد... که» را ندارد.

مشرب صافی صوفیه و متکلمین نیز باشد و مبیّن قصد ایشان از آن مطالب، تا معترض این قوم بر جهل خود اعتراف نماید و فطن زکی الفطره از بحر کشفیات[1] ایشان پیمانهٔ اعتراف به پیمان حسن ظن پیماید و مبتنی[2] داشت به بنیانی و چهار رکن و پایانی تا شاهد[3] ضمایر اولی النهی را چون حجره باشد که در آنجا با مطلوب خلوتی نماید. رجاء از اهل فضل واثق است که فاسد را به اصلاح و خطا را به عفو و اغماض مکافات فرمایند؛ و به الحول والقوة.

بنیان کلام در ذوقیات عقلی

ذوق ـ طالب دلیل بر ثبوت شیء از خود بی‌خبر است که نزد جزء اوّل از قصد طلب اثبات مطلب نموده؛ والله اعلم.

ذوق ـ شعور تعلق به معدوم مطلق نگیرد، پس معلوم به وجهٍ مّا موجود به وجودٍ مّا است و ادراک این را تفرقهٔ میان مفهوم و مٰا صَدَق ضروریست. چه هر مفهوم، موجودٌ مّا است؛ والله اعلم.

ذوق ـ شعور به وجودٍ مّا اقرار است به وجود واجب. چه مستلزم شعور به وجود مطلق است و ادراک او را ضروری نیست؛ والله اعلم.

ذوق ـ شعور اولاً و بالذات تعلق نگیرد، الاّ به وجود و شیء مشعورٌ به نشود الابالتبّع؛ والله اعلم.

ذوق ـ مرتبهٔ مفروضه موجودٌ مّا است و عقل دیده از آن بر دوخته؛ چون ماهیت من حیث[4] هی؛ والله اعلم.

ذوق ـ عدم، منشأ ادراک نشود، پس مشعور به ناشی است یا از وجود یا از ترکیب موجود؛ و اگر چه آلتش وهم باشد؛ والله اعلم.

ذوق ـ شیء مقتضی تغیر در نفس خود نیست و تغیرٌ مّا ثابت؛ پس غیر متغیّر ثابت؛

---

۱. رض: کشف پیمانه.
۲. رض: مبقن داشته.
۳. رض: پایانی، رجاء از اهل...
۴. مج: حیث ماهی.

والله اعلم.

ذوق ـ بالقوه و بالفعل فرض نشود، الا در قابل؛[1] والله اعلم.

ذوق ـ اسناد متقابلین، فرع اطلاق مسندٌ الیه است؛ پس اضافات موجب تحقیق جهات در مضافٌ الیه نشود؛ والله اعلم.

ذوق ـ اِطلاق حقیقی نیست، الاتساوی وجود اضافات؛ والله اعلم.

ذوق ـ تبدل حال قابل فرع اطلاق فاعل است؛ والله اعلم.

ذوق ـ تحقق نسبةٌ مّا، فرع تحقق اتحادٌ مّا است فی مرتبهٍ مّا؛ پس مغایرت مفید اتحاد باشد؛ والله اعلم.

ذوق ـ نسبت میان قابل حقیقی و فاعل حقیقی متحقق نشود حتی مغایرت. «ما للتراب و ربّ الارباب» بلی فعل را با فاعل رابطه‌ای است که غیر نسبت است و منشأ نسبت؛ والله اعلم.

ذوق ـ شاید که وهم انکار این معنی نکند که تحقق نسبت، فرع تحقق منتسبین است؛ فَسُبْحانَ مَنْ تَقَدَّس بِقُدْسِه وَ شَهِدَ کُلُّ شَیْءٍ بِوَحدٰانیتِه.

رکن اوّل

در بیان مراد از رؤیت [۱] و شهود و مشاهده و عیان و امثال آن.

بر اصحاب درایه پوشیده نیست که انسان را به حسب کمال حقیقی، درجات ترقی منحصر است در چهار پایه: اول، علم‌الیقین، و این ذروهٔ علماست؛ دوم، عین‌الیقین، و این پایهٔ اهل سلوک است؛ سیوم، حق‌الیقین، و این شأن کاملان است؛ چهارم، حقیقة حق‌الیقین، و این مقام انبیا و خواص اولیاست.

و علم‌الیقین، عبارت است از اعتقاد ثابت جازم مطابق واقع که به تشکیک مشکک زائل نشود. و عین‌الیقین آن است که مطلب مشهود شود و به عیان رسد، و نشانش آن است که سالک از جمیع مشاعر ظاهری و باطنیِ خود چنان انکشافی و

۱. مج: مقابل.

تسلیه[ای] بیابد که از دیدن زید مثلاً. چه زید را چون دید، مرا ورا چنان انکشافی وتسلیه[ای] حاصل می‌شود که مجال اشتباه در آن از محالات است. شهود نیز عبارت از این است. و حضرت مولانا قطب‌الدین علامه ـ رحمه‌الله تعالی ـ در شرح [حکمة] *اشراق* می فرماید که

والمکاشفة ظهور الشیء للقلب باستیلاء ذکره من غیر بقاء الریب أو حصول الامرالعقلی بالالهام دفعةً من غیر فکر و طلب او بین‌النوم و الیقظة أو ارتفاع الغطاء حتی یتّضح جلیّة الحال فی‌الامور المتعلقة.
بالاخرة ایضاً [اتضاحاً ـ مطبوع] ما یجری مجری العیان الذی لایشک فیه [وانسدّ طریق المشاهدات ـ مطبوع] والمشاهدة اخصّ من‌المکاشفة. والفرق بینهما ما بین العام و الخاص.[1] [۱]

و چون در خبر فیض اثر در جواب «ماالاحسان؟» وارد شده است که «ان تعبدالله کانک تراه»[2] (الحدیث) و قطب دائرهٔ ولایت، امام الموحدین علی‌ابن ابی‌طالب در جواب سائل فرمود[3] «أنالم أعبد رباً لم أره»[4] و در کلام اولیا و محققین حکایت مشاهده و عیان واقع است، کوتاه نظران حمل بر رؤیت بصری کرده از غایت جهل. اگر نور وضو یا ذکر و نماز یا امری مثل این بر ایشان ظاهر شد، دعوی وصول به مطلب می‌نمایند و به رؤیت بصری قابل می‌شوند؛ چنانچه در این زمان بسیاری از شیاطین الانس مدعی این معنیند. و چون خود را منسوب به اکابر می‌سازند، موجب سوء ظن متفقّهان می‌شود نسبت به ایشان.

و در کتاب توحید[5] است که ابوبصیر از ابی‌عبدالله ـ علیه‌السلام ـ سؤال کرد و گفت که

اخبرنی ـ عن الله عزّ و جلّ ـ هل یراه المؤمنون یوم‌القیمة؟ قال: نعم و قد رأوه قبلَ یوم القیمة. فقلت: من قال: حین قال لهم[6]: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»[7] ثمّ سکت

۱. *حکمة الاشراق*، با شرح قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۵.
۲. مجمع *البیان*، ج ۲، ص ۱۱۶. تنبیه *الخواطر*، ج ۱، ص ۲۳۵.
۳. اساس: افاعبد.
۴. *الصافی*، ج ۲، ص ۲۳۶.
۵. توحید صدوق (رص)، حدیث ۲۰، باب ما جاء فی الرؤیه.
۶. مج: قال اللهم.
۷. اعراف، ۱۷۳.

ساعةً ثُمّ قال: و انّ المؤمنین لیرونه فی الدنیا قبل یوم القیمة. ا لست تراه فی وقتك. هذا الخبر بتمامه.»

و در روایات آمده که شخصی نزد امام به حق ناطق، جعفربن محمد الصادق ـ علیهما السلام ـ آمد و گفت که «خدای مرا به من بنمای» امام ـ علیه السلام ـ گفت که «نشنیده [ای] که حضرت موسی را جواب «لن ترانی» آمد؟» او گفت که « این امت محمد (ص) است که می‌گویند که: «لم‌اعبد ربًّا لم‌اره» حضرت امام فرموده تا او را در آب انداختند، چون غوطه خورد و برآمد، فریاد برآورد که یا ابن رسول‌اللّه! الغوث حضرت امام جواب نفرمود و باز غوطه خورد و همچنین چند نوبت غوطه می‌خورد و به حضرت امام استغاثه می‌کرد تا در آخر فریاد برآورد که یا ربّاه وا غوثاه. حضرت امام ـ علیه‌السلام ـ فرمود که بیرونش آوردند و پرسید که چون شدی؟ گفت: یا ابن رسول‌الله! چون نومید شدم، دانستم که به غیر از خدا کس اکنون به فریاد نمی‌رسد و روزنی بر دلم گشاده شد و از آنجا دیدم و فریاد برآوردم. حضرت امام ـ علیه‌السلام ـ فرمود که آن روزنه را نگاه دار.

پس معلوم شد که مراد از عیان و شهود و مکاشفه چیست، و جهت توضیح مثالی آورده شود[۱] «وَلِلّٰهِ المَثَلُ اَلاَعْلیٰ»[۲]

بر صاحب بصیرت پوشیده نیست که شخص انسانی دیده می‌شود و با او مکالمه و معامله می‌کنند و این شخص که تمام نسبت به او تعلق می‌گیرد، نه بدن است و نه شکل، بلکه آن عبارت است از امری که به «اَنَا» به خود اشاره میکند و از خود خبر می‌دهد و می‌گوید که بدن من، روح من، و حقیقت من و مرتبهٔ جامعه من و شکل من و عقل من و علم من، و جمیع امور به خود متعلق می‌سازد. اکنون آن، امر نه داخل بدن است و نه خارج و نه متصل و نه منفصل، و دیده می‌شود نه به چشم، اما روشنتر است از دیدن به چشم و مکالمه با او می‌کنند واو به آلت جواب می‌گوید و از او به روح انسانی و نفس ناطقه و لطیفهٔ امری و امثال این تعبیر می‌کنند.

۱. مج: البته توضیح مثالی آورده شده است. ۲. نحل، ۶۱.

و اگر کس بگوید که من آن را دیدم، غلط است و اگر بگوید که ندیدم، غلط است. زیرا که به چشم او را ندیده و به بصیرت او را و به چشم افعال و آثار ظاهره او را دیده و این همه نسبت علاقه که میان افراد انسان واقع است، همه دلیل واضح است بر این مطلب.

کذلک اهل سلوک به دوام ذکر و ریاضت ایشان را این حالت نصیب می‌شود که از تمام عالم ظهور صفات و اسما و افعال الهی چنان می‌بینند که ظهور روح انسانی از افعال و اقوال و بدن و جوارح زید و همیشه این ظهور نصب‌العین بصیرت ایشان است و از این تعبیر به شهود و عیان و مکاشفه و رؤیت می‌کنند. چنانچه صدرنشین ایوان امامت و ولایت - علیه‌السلام ـ می‌فرماید که «ولکن تراه القلوب بحقائق الایقان»[1]. و تأویل «حقائق الایقان» این‌است ـ واللّه اعلم ـ که عین‌الیقین به مرتبهٔ حق‌الیقین رسد. زهی دولت عظمی و عطیهٔ کبرا که اهل این مرتبه راست. حضرت فیاض علی الاطلاق تعالی شأنه برکات انفاس مبارکه و همت عالیهٔ این طایفه علیّه[2] را شامل احوال طالبان دارد؛ بمنّه و جوده.

رکن ثانی

در بیان معنی اتحاد

لفظ اتحاد به دو معنی مدرک می‌شود: یکی آنکه دو چیز [۲] یکی شود؛ دوم آنکه جهات متکثره در شیء واحده یکی شود. معنی اوّل محال است. زیرا که اگر دو چیز یکی تواند شد، یابعد از شدن یا هر دو باقی‌اند یا هیچکدام باقی نیستند، یا یکی باقی است و دیگر نه. اما شقّ اوّل باطل است؛ زیرا که چون هر دو باقی باشند، پس یکی نشده باشند. و اما شقّ دوم باطل است؛ زیرا که آن هر دو معدوم شدند، نه متحد. اما شقّ سیوّم نیز کذلک. چه احدهما معدوم شد، نه متحد. پس مراد از اتحاد

۱. *اصول کافی*، ج ۱، ص ۹۷.

۲. مج: علیه را همیشه قرین ایام عدالت و رأفت این روح بخش بدن ملک ودولت و انجمن آرای بزم رأفت و مرحمت سازد. بحق‌الحق و اهله. رکن ثانی.

که بر زبان قوم جاری است، این است که جهات متکثرهٔ نفس واحد یکی شود. و محقق طوسی در کتاب *اوصاف الاشراف* در باب پنجم، فصل پنجم را در بیان اتحاد نهاده، می‌فرماید که

توحید یکی کردن است و اتحاد یکی شدن. آنجا «لاٰ تَجْعَلْ مَعَ‌اللّـهِ اِلٰهاً آخَرَ»[۱] و اینجا «وَ لاٰ تَدْعُ مَعَ‌اللهِ اِلٰهاً آخَرَ»[۲] چه در توحید شائبهٔ تکلفی هست که در اتحاد نیست. پس هرگاه که یگانگی مطلق شود در ضمیر او راسخ شود تا به هیچ وجه بدون وی التفات ننماید، به اتحاد رسیده باشد. و اتحاد نه آن است که جماعتی قاصرنظران توهّم کنند که آن یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد. تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیراً. بل آن است که[۳] همه او را بیند بی‌تکلف نه آنکه گوید که چون هر چه جز اوست، از اوست، پس همه یکی است،بل چنانچه چون به نور تجلی‌او تعالی ـ بینا شود، غیر او را نبیند، و دیده و بینش نباشد، همه یکی شود. و چون سالک از میان برخیزد، تواند گفت: أنا من أهوی و من أهوی أنا[۴]. و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: اناالحق [۳] و آنکه گفت: سبحانی [ما اعظم شأنی]، نه دعوی الوهیت کردند، بل دعوی انیّت خود به اثبات انیت غیر خود کرده‌اند[۵] و هوالمطلوب.

این بود سخن نصیرالحق والدین در معنی اتحاد.

و حصول این مرتبه اگر به ریاضت است،لیکن به‌طریق استدلال عقلی و فکری در مراتب موجودات از این نوال نواله می‌توان یافت؛ بدان طریق که‌چون نظر و فکر در حصول موجودات و سیر ایشان از مرتبه به مرتبه کنند، بیابد که شیء واحد را به حسب مراتب نسب و اعتبارات حاصل می‌شود که به حسب هر نسبتی و اعتباری

---

۱. اسراء، ۲۲. اصل: و لا تجعل .... ۲. قصص، ۸۹.
۳. مج: که چه او را.
۴. تتمة البیت: نحن روحان حللنا بدناً. *دیوان حلاج*، ص ۹۳.
۵. مج: بل دعوی نفی نقش انیت خود به‌اثبات انیت غیر خود کرده‌اند.

حقیقتی می‌شود مغایر نفس خود. مثلاً روح حیوانی که در دل است، یک حقیقت بیش نیست اما در هر وقتی که اثری از اثرهای خود به قوت در عضوی ظاهر کند، نامی پذیرد؛ چنانچه چون پذیرای صورت[1] شود، نور[2] خوانند، و چون شنوا شود، سمع خوانند، و چون شنیدن در محل بینی ظاهر شود، شَمّ نامند، و چون پذیرای طعم شود، ذوق خوانند، و همچنین به حسب هر اثری نامی یابد. و احوال نفس ناطقه و علم نیز همین‌است که در حقیقت یک جوهر پذیرای داناست؛ همان که پذیرد داند و همان که داند پذیرد. و در هر وقت که قوتی ظاهر کند که فایدهٔ تازه حاصل شود، نامی دیگر پذیرد؛ چنانچه حقیقت دریابنده را عقل گویند، و حقیقت دریافتن را علم نامند، و چون به خود داند و دریابد حقیقت حاصل شدن آن را بصیرت خوانند، و چون در ادراک رود و نهایت طلبد تفکر گویند، و چون بد از نیک جدا کند، تمیز گویند، و چون آن جدا کرده را قبول کند، حفظ خوانند و چون آشکارا کردن خواهد، خاطر گویند، و چون به ظهور نزدیک رسد، ذکر خوانند، و چون ارادهٔ کشف مجرد شود، عزم و نیت گویند، و چون به زبان پیوندد، کلام خوانند، و چون در عبارت آید، قول خوانند، و از اینجا چون در اعراض حس افتد در جسمانیت روان شود و سر جمله این مقدمات را نطق گویند، و منبع این قوتها را نفس ناطقه خوانند، و جمیع این اسامی فی‌الحقیقه راجع به یک چیز است که به حسب هر اثری نامی یافته، حقیقتی می‌شود مغایر دیگری. پس اگر به فکر صحیح این را به درجهٔ علم‌الیقین رساند، از بسیاری مراتب کثرت خلاص می‌شود، و همچنین منطقی اگر عروض فصول را در معرض زوال درآورد و ناطق وصاهل را حذف کند،انسان و فرس متحد شوند. و کذلک از حیوان چون حرکت ارادی ملحوظ ندارد، با نبات متحد شود، و همچنین تا به یک حقیقت ممکنه رسد که اصل جمیع است که نور محمّدی باشد ـ صلی الله علیه و علی‌آله وسلم ـ و چون به استدلال و نظر عقل این دانش به درجهٔ یقین رسد،به غیر از نور محمدی چیزی در نظر عقل

---

۱. اساس: به پذیرائی صورت می‌شود.   ۲. مج: نور خاص.

نماند، بلکه همان را بیند که در این مراتب تنزل کرده. چنانچه خبر «انا من اللّه والخلق منّی»[۱] مشعر بر این است. و اگر تتبع اخبار نبوی و اقوال ائمهٔ هدی ـ صلوات‌اللّه علیهم اجمعین ـ با این استدلال جمع شود، به درجه[ای] فایز آید از اتحاد که آثار جلیله بر آن مترتب آید[۲]؛ وفّقنااللّه تعالی.

رکن ثالث

در اشعار به معنی وحدت وجود

در مرآت ضمیر ارباب دانش منطبع است که وجود نزد متکلمین و حکما جزء تحلیلی و معقول ثابت است و بدیهی التصور و اعرف اشیاست و مشترک معنوی است بر مذهب اصح. و این وجود نیست الا همین مرادف «کون» و «ثبوت» و «حصول» که به فارسی آن را «هستی» گویند؛ و این را سه مرتبه است: یکی مقیّد به چیزی که وجود خاص باشد، و دوّم مقید به بی‌قیدی که وجود عام به معنی بشرط لا باشد، سیّوم غیر مقید به قید و عدم قید که وجود مطلق لا بشرط باشد. و این معانی همه اعتبار عقلی است و هیچ عاقل نگوید که چنین امری عبارت است از حقیقت واجب تعالی؛ خصوصاً جمعی کثیر از اکابر اولیاءالله و از محققین متکلمین. پس معلوم شد که وجودی که ایشان میگویند، نه این امر عقلی تحلیلی می‌خواهند که عقل از اشیاءِ انتزاع می‌کند،[۳] بلکه ایشان می‌گویند که چرا نتواند بود که این وجود را ذاتی و حقیقتی باشد که لفظ وجود علی‌الاطلاق چون اسم باشد مر او را برای تفهیم، نه اسم حقیقی، چنانچه شیخ صدرالدین قونوی در کتاب *مفتاح الغیب*[۵] تصریح کرده که این اسم حقیقی نیست، بلکه برای تفهیم اطلاق می‌کنند و موجب این اطلاق آن است که چون به مذهب ایشان اوّل اثری که از ذات واجب ـ تعالی

---

۱. *مشارق انوارالیقین فی‌اسرار امیرالمؤمنین*، حافظ رجب برسی، ص ۲۹.

۲. مج: مترتب آید حبذا نظر و ذهن و فکر واحد علی‌التحقیق جل ذکره فوائد جوده این بینندگان همواره بر زرکاران فهرست فصول کامکاری و جهانداری عائد سازد بمنه و جوده. رکن ثالث.

۳. مج: می‌کنند.

شأنه ـ صادر شده، وجود عام مفاض است که متکلمین آن را رحمت امتنانی گویند. پس او حقیقت وجود باشد. و نیز از ذات مقدس او ـ عزّ سلطانه ـ غیر از این مدرک نمی‌شود که هست؛ چنانچه گفته‌اند که:

دوربینان بارگاه الست بیش ازین پی نبرده‌اند که هست

پس بنابراین اسم [۶] وجود بر آن ذات اطلاق توان کرد؛ چون اطلاق اسم زید و سایر اعلام بر مسمّیات بی ملاحظهٔ دلالت لفظی که در آن شایبهٔ وصف باشد. و چون ظاهر شد که مراد این جماعت از اطلاق وجود بر ذات مقدس باری ـ عزاسمه ـ چیست؟ پس بنابراین هیچ اعتراض لازم نیاید.

باز در آنکه میگویند که این همه اشیاء مظاهر اوست و این وجود، وجود حق است، مراد ایشان این است که اشیاء هرگز وجود ندارند، چنانچه نداشته‌اند در ازل آزال؛ و این وجود که مدرک می‌شود نه وجود ایشان است، بلکه پرتو وجود حق تعالی است که ظهور کرده در ایشان و ایشان در این. آن که موجود می‌نمایند، همچنان در علم ازلی ثابتند و هیچ بوی وجود نشنیده‌اند، و این به مثالی ظاهر شود. مثلاً هرگاه که گویند که نور ماه، نور آفتاب است، این معنی ندارد که آفتاب به این نور که ماه دارد، منور است تا محذورات نامحصور لازم آید؛ بلکه این معنی دارد که ماه به نفس خود مظلم است و همیشه بر تیرگی خود ثابت. و این نور که دارد از او نیست و او هرگز منور نبوده و نیست و این نور که از ماه می‌نماید نور آفتاب است، بی آنکه از آفتاب انفصالی یا بر آن تجزیه و نقص یا حلول و اتحادی لازم آید، بلکه همین مجرد فیض و اثر است. و همانا حق جلّ و علا برای همین ادراک خلقت ماه و آفتاب را به دین کیفیت فرموده و ماه را چون باقی کواکب منور نیافریده. و فی الحقیقه همین یک مثال برای اهل انصاف کفایت است. و چون در این شکی نیست که قاذورات در ضیاء شمس تأثیری ندارند، پس از جهت مظاهر کثیفه و ردیّه هیچ محذور لازم نیاید که این همه نسب و اضافات اعتباریند. و آنچه باقی مانده این است که وهم را سؤال می‌رسد که این نقل که تو از مذهب این جماعت کردی، باقول ایشان که وجود را کالکلی الطبیعی گفته‌اند، چون موافق می‌آید؟ لهذا رکن رابع رادر بیان این مرقوم

می‌سازد؛ و منه‌التوفیق.

رکن رابع

در بیان مقصود از قول ایشان کالکلی الطبیعی

نزد ازکیا مخفی نیست که کلی طبیعی مختلفٌ‌فیه است در موجودیت، و حکما بر وجودش رفته‌اند و دلیل بر آن گفته؛ و متکلمین بر این رفته‌اند که وجود کلی طبیعی وجود افراد است؛ یعنی، موجود بودن انسان نیست، الا موجود بودن افراد انسان. و این اختلاف در کتب مذکور است. اما نزد قایلان به وحدت وجود این قضیه منعکس است و کلی طبیعی موجود است، نه افراد. و وجود افراد، وجود کلی طبیعی است. زید و عمرو و بکر موجود نیستند و این وجود که ایشان راست، وجود انسان است، نه وجود زید و عمرو؛ چنانچه در مثال سابق مذکور شد که نور ماه، نور آفتاب است. و این جماعت با وجود استدلال عقلی دعوی کشف نیز می‌کنند که به ریاضات شاقه این معنی بر ایشان به کشف صریح ظاهر شده و می‌گویند که:

هر که پی بر پی من بشتابد   آنچه من یافتم او هم یابد

و متفطّن زکی اگر تأمل نماید در مشخصات که عوارضند و به حقیقت ما به الامتیاز میان زید و عمرو برسد، همانا انکار سخن این طایفه ننماید. و رئیس الحکما شیخ ابوعلی در *اشارات*[1] بعد از آنکه نفی انحصار موجود بودن در محسوس بودن نموده، این معنی را بیان می‌فرماید که امری مشترک میان افراد انسان مدرک می‌شود که میان زید وفرس نیست که امر موجود است و معروض مشخصات. و هرگاه که این سخن درست آید که این طائفه بدان قایلند، پس درست آید که وجود واجب چون کلی طبیعی است و چون کلی برای آن گفته که کلی نیست که موجودات افرادش باشد، تعالی الله عن ذلک بلکه مراد این است که همچنانچه کلی طبیعی موجود است فی الحقیقه و افرادش به وجود او موجود می‌نمایند که اگر

---

۱. به فصل اول نمط چهارم *اشارات* بنگرید.

وجود انسان نبودی افرادش موجود نبودی؛ کذلک این موجودات به وجودِ حق موجود می‌نمایند که اگر نه وجود حق نمودی، این ممکنات موجود ننمودندی. پس بنابر اینکه کلی طبیعی موجود باشد، و افرادش موجود نباشند، مگر به وجود او، بر سخن ایشان هیچ لازم نمی‌آید. و از اینکه بنابر اصطلاح طایفه، سخن طایفهٔ دیگر درست نباشد، هیچ لازم نمی‌آید. چه هر کس به اصطلاح خود سخن میگوید و لامناقشة فیه. پس اگر آن جماعت به این اصطلاح که متکلمین دارند، قایل شده این اطلاق کنند، غلط، بلکه کفر است. و همانا تا کسی بر تمام مُصطلحات طایفه وقوف نیابد، اعتراض کردنش ناصواب خواهد بود.

و اما جواب از اعتراض جمعی کثیر هم از مشایخ و اکابر صوفیه آن است که اعتراض و تکفیر که ایشان کرده‌اند نظر به بیان است نه نظر به اصل معنی؛ چنانچه سید المحققین من‌الاولیاء، سید محمد گیسو دراز - قدس سره - در کتاب *اسماء* تصریح به طعن و تلویح به کفر شیخ محی‌الدین و شیخ عراقی و متابعان ایشان فرموده‌اند، و همین لفظ کالکلی الطبیعی را ذکر کرده، اما در اصل معتَقد ایشان موافقند؛ چنانچه در همان کتاب در مواضع متعدده اشاره به وحدت وجود و تصریح به بعضی عبارات، که عین معتقَد شیخ محی‌الدین است، فرموده‌اند و در شرح مکتوب سید که فیروز شاه نوشته‌اند، مذکور است که سید - قدس سره - فرمود که در حین حیات خود به روح شیخ محی‌الدین مُلاقی شدم و مباحثه شد و من و او در اعتقاد موافق بودیم. غرض که اعتراض اکابر در حق او روا است نه در اعتقاد، و تکفیری که ایشان می‌کنند، نه به معنی خروج از اسلام است، بلکه به معنی پوشیده شدن حق است در آن مطلب. و الا شیخ علاءالدوله سمنانی - قدس سره - در یک کتاب هم تکفیر و هم خطاب «ایهاالولی» و «ایهاالصدیق» و «ایهاالعارف» نسبت به شیخ محی‌الدین نکردی. و طریق مسالمت آن است که عاقل خود را در ورطهٔ طعن جمعی که طریقه ایشان را تحقیق نکرده باشد و به مطالب ایشان، چنانچه قصد ایشان است، نرسیده، نیندازد؛ والله اعلم بحقائق الامور.

پایان سخن

در مجملی از قول اهل دانش که مطابق مطلب اهل توحید باشد

پوشیده نیست که هر چه در عالم موجود است به امر الهی موجود است که: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»[1] و موجودات عالم بتمامه منحصر است در [۷] سه مرتبه: یکی مرتبهٔ عقل، یکی مرتبهٔ نفس، یکی مرتبهٔ طبیعت. و عقل اوّل مبدعی است که از ابداع مبدع به حق ـ جلّ و علا ـ به وجود آمده به امر حق تعالی.

پس وجود عقل از امر به مرتبهٔ دومین است، و وجود نفس از عقل و امر به مرتبهٔ سومین است، و وجود طبع از نفس و عقل و امر به مرتبهٔ چهارمین. و یک و دو و سه و چهار، ده باشد. «تلک عشرة كاملة»[2] و این تمامی آفرینش است. و چون عقل به مرتبهٔ سوّم است، پس در اشخاص این عالم به سه مرتبه رسید: نباتی و حیوانی و ناطقه. و چون طبع به محل چهارم است، به چهار مرتبه مقرر افتاد: گرمی و سردی و تری و خشکی، که در حیوان صفراست و بلغم و خون و سودا. پس عالمی با این همه کثرت و تعدد منحصر شد اصولش در این معدود که تمام منشعب از آن شده. و مراتب سه گانهٔ عقل و نفس و طبع فی‌الحقیقه مراتب یک جوهر است که به حسب اثر و صفت سه مرتبه یافته؛ چنانچه از پیش گذشت. و بباید دانست که بنابر مذهب اهل تحقیق از متکلمین و حکما هرچه در نفس دانا درآمد، آن موجود است در نفس او به طریق تمثل، نه ظرفیت. پس هرگاه که صورت عالم در نفس دانا به این وحدت اصل وجود یابد، نفس دانا عالمی نورانی شود و موجود[3] مجرد زایل نمی‌شود، پس همیشه و مخلد باشد.[4] والحمدلله رب‌العالمین و صلی‌الله علی محمد و آله اجمعین.

تمام شد رساله از تحریر فی‌التاریخ بیست و چهارم ذی قعده سنهٔ ۱۰۱۹

در بلدهٔ معظمهٔ احمدآباد حمیت عن الآفات والفساد.

---

۱. ص، ۸۳. ۲. بقره، ۱۹۷.

۳. اساس: موجود در مجرد.

۴. مج: مخلد باشد چنانچه دولت دو جهانی این سردفتر ایوان جهانداری مخلد و مؤبد است، امید که حق جل و علا شاهد دولتش به پیرایهٔ معدلت و رأفت همیشه آراسته، و از کامرانی محفوظ دارد. و ملک و ملت را از پرتو آفتاب پرورش و مهر گسترش ... و محفوظ به حق محمد و آله (ص). تمام شد رساله مستطاب خواجه محمد دهدار. حمد خدای را ج س ۱۲۹۹ هـ ق.

یادداشت بر رساله ذوقیات

۱. در رؤیت حق تعالی به رساله *لقاءالله* و رؤیت استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی فداه و شرح فص ۶۲ *نصوص الحکم* فارابی بنام *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، شرح *ابن ابی‌الحدید* بر *نهج‌البلاغه* که اقوال مشهور در رؤیت را یکجا جمع‌آوری فرموده‌اند ص ۱۷۱ ط اول. و شرح *لاهیجی بر گلشن راز* ص ۲۹۴ ط سنگی. و شرح *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری (ره) ص ۷ ط اول و در رؤیت حق مرخویش را به شرح *قیصری بر فصوص الحکم* ط اول ص ۴۷۴ و نیز ص ۴۷۳ در رؤیت حق و ایضاً ص ۲۶۰ و در رؤیت حق به یوم‌القیامة به ص ۲۶۱ و در رویت حق به کتاب *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، آشتیانی ج ۳ ص ۶۶۰ و ص ۶۵۴ و ص ۶۴۷ و در رؤیت مؤمنان مرحق تعالی را به ص ۶۵۷ شرح *قیصری* ط اول و در مطلق رؤیت به کلمه اول *کلمات مکنونه* جناب فیض بنگرید.

۲. رجوع شود، به شرح علامه *قیصری بر فصوص الحکم* طبع اول ص ۴۴۲ و در تعریف آن ـ اتحاد ـ به ص ۴۴ شرح مذکور و نیز شرح *لاهیجی بر گلشن راز* ذیل این بیت:

حلول و اتحاد اینجا مُحال است　　　که در وحدت دوبی عین ضلال است

۳. در توجیه وجیه این کلمات و امثال آن بنگرید به *اسرار الشریعه* سید حیدر آملی ط مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۲ هـ ش ص ۲۸. تذکر: کدام موجود «اناالباطل» می‌سراید که گفتن «اناالحق» حلاج ـ قدس سره ـ موجب تعجب اهل ظاهر گشته است، و کدام عارف بالله، «اناالله» گفته است که حلاج نیز از جمله

ایشان باشد. فافهم.

۴. در وحدت وجود به ص ۶۲ شرح *مناقب ابن عربی* ط خاکسار وایضاً ص ۶۷ و ۳۱ آن کتاب و صفحات ۴۶۶ و ۴۲۰ و ۲۸۵ و ۲۷۷ و ۲۸۰ و ۲۵۹ شرح علامه قیصری بر *فصوص الحکم* شیخ عارف عربی (رض) بنگرید.

اکمال: حضرت استاد علامه‌آیةالله حسن زاده آملی روحی فداه در درس شرح *فصوص الحکم* علامه قیصری جلسهٔ ۳۱۲ به تاریخ ۷۰/۶/۷ در ذیل کلام جناب قیصری در ص ۲۵۹ ستون ۱ سطر ۴ فرمودند:

استاد ما حضرت آقای آقا میرزا مهدی الهی قمشه‌ای (قده) می‌فرمودند: آنانکه به وحدت وجود قایل نیستند، مشرک‌اند. فافهم.

در احادیث و روایات و ادعیه مأثوره از بیت وحی ـ سلام‌الله علیهم اجمعین ـ خدای سبحان منزه از وحدت عددی دانسته شده است (مثلاً در توحید صدوق به اسنادش عن شریح بن هانی قال ان اعرابیا قال یوم الجمل الی امیرالمؤمنین (ع) الخ و نیز به اسنادش عن هرون بن عبدالملک قال سئل الصادق (ع) عن‌التوحید. فقال هو عزوجل مثبت موجود لامبطل و لامعدود الخبر. و نیز در *نهج‌البلاغه* قال ع: واحد لا بالعدل (اول خطبه ۱۸۳). و ایضاً: واحد لامن عدد، و ایضاً: و من حده فقد عده (خطبه اول) و در دعای ۲۸ صحیفه سجادیه (ع) آمده است: لک یا الهی وحدانیة العدد. أی لک یا الهی وحدانیةٌ وحدانیةُ العدد. حضرت علامه شعرانی روحی فداه در تعلیق بر آن چنین افاده فرموده‌اند: هر ممکن مرکب است از ماهیت و وجود و در ممکنات یگانگی به تمام معنی موجود نیست، باید دانست که بسیاری از علمای ما وحدانیت عددی را برای ذات واجب‌الوجود روا نشمردند، چون در کلام امیرالمؤمنین (ع) آنرا نفی فرموده که: «الواحد بلاتأویل عدد» و مردی از آن حضرت (ع) معنی وحدت خداوند را پرسید. حضرتش در پاسخ فرمود: واحد به چهار معنی آمده است دو معنی آن بر خداوند روا نیست و دو معنی رواست.

اما، آن دو که روانیست یکی وحدت عددی است نظیر آنکه نصاری گفتند: «ثالث ثلاثه»، و کافر شدند. و دیگر وحدت نوع از جنس، چنانکه گویند هو

واحد من الناس.
امّا آن دو که جائز است یکی آنکه گویند او یگانه است یعنی شبیه ندارد. و دیگر آنکه گویند او معنی بسیط است و انقسام نپذیرد نه در وجود خارجی و نه در عقل و نه در وهم انتهی ملخصاً از این در جهت عبارت دعا «وحدانیة العدد» را به یگانگی خداوند و بساطت آن باید تفسیر کرد تاکلام حُجَج الهی (ع) مناقض یکدیگر و مخالف عقل نشود. انتهی کلامه افاض الله تعالی علینا من برکات تربته الشریفه.
تذکار: وحدت حق سبحانه و تعالی: وحدت حقّهٔ حقیقیه ذاتیه است، فأینما تولوا فثم وجه‌الله[1]. چون صمد حق است یعنی الذی لاجوف له پس واحد عددی نیست که صرف الحقیقة است چه اگر واحد به وحدت عددی باشد، ماسوی ازو منفک و او از آیات خویش گسسته است. و تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.
۵. عبارت وی در ص ۶۴ ط اول *مصباح الانس* چنین است: و قولنا وحدة للتنزیه والتفخیم لا للدلالة علی مفهوم الوحدة علی نحو ما هو متصور فی‌الاذهان المحجوبة.
۶. طاوسی درکنه *المراد* گوید: آل فیثاغورس که ینبوع علوم ایشان مترشح از نهری بوده که از تحت جنّت کرامت «ففهمناها سلیمان» انفجار داشت، انسب لفظی که به آن از مبدأکل یاد کنند «واحد» دانسته‌اند، و دیگران «وجود» انتهی.
اقدمین بخصوص ریاضی دانان الهی از مبدأ تعالی تعبیر به «واحد» نمودند و مشاء به «اول» و عارفان به «حق» و «وجود».
«نکته ۱۴۵ *هزار و یک نکته* علامه آملی روحی فداه.
اکمال: جناب شیخ بهائی ـ علیه‌الرحمة ـ در*کشکول* ص ۴۰۷ ج ۴ ط نجم‌الدوله فرموده‌اند: قال صاحب المفاحص: التعبیر عن‌المبدأ الفیاض ـ تعالی شأنه ـ «بالوحدة» فانها اشمل من «الوجود». و بعضی اهل لعرفان یعبّرعنه «بالنقطه».

---

۱. بقره، ۱۱۶.

والشیخ‌العربی یعبّرعنه «بالعشق». وللناس فی ما یعشقون مذاهب.
آخوند ملاصدرا در*اسفار* ج ۱ ص ۸۶ ط جدید فرمود: فالاول هو مفهوم الواجب لذاته «الحق الاول» و «نورالانوار» علی لسان الاشراق، و«الوحدة الحقیقیّة» عند الفیثاغورثیین، و «حقیقة‌الحقائق» عندالصوفیه.

در بعضی از ادعیه مأثوره، حق سبحانه را به «یا موجود» مخاطب ساخته‌اند.

۷. علم و عین بر تثلیث است که: صغری وحد وسط و نتیجه، طبیعت و مثال و عقل. و در عالم صغیر انسانی که به وزان عالم کبیر است: حس و خیال و عقل، که وهم عقل ساقط است. صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی.
شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در فصل ۸ نمط ۳ (ج ۲ ص ۳۲۲ *اشارات* ط جدید دفتر نشر کتاب) از ممشای رایج مشاء متأخر فاصله گرفته، قائل به تثلیث در ادراکات شده‌اند. ملاصدرا در *اسفار* ط ۱ ج ۱ ص ۲۹۱ فرمود: الادراک ثلاثةانواع کما انالعوالم ثلاثة. عزیز نسفی در *انسان کامل* ص ۳۷ ط طهوری از امام ملک و ملکوت صادق آل محمد ـ صلوات الله تعالی علیه و علیهم اجمعین ـ نقل کرده است که: انالله تعالی خلق الملک علی مثال ملکوته واسّس ملکوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته. و از آن حضرت ـ علیه‌السلام ـ مروی‌است که رسول اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله ـ در شب نیمهٔ‌شعبان به خدای‌سبحان عرضه می‌داشت که سجد لک سوادی و خیالی و بیاضی.

اقبال، سیدبن طاووس ـ قدس الله سره ـ ط رحلی ص ۷۰۲

٦

رسالهٔ رقائق الحقائق

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

تبارک اسمک اللهم یا من کلّ یوم هو فی شأن و جلّ ذکرک
یا من لا یشغله شأن عن شأن

سپاس مرآن خداوندی را که ظهور کرد سپاس او مر ذات مقدسش را در لباس بندگان. پس وجود نیابد سپاسی که نه راجع بدو باشد از جانب سپاس کنندگان. نَعَمْ لاٰ یَحْمِلُ عَطٰایاهُمْ إلاّ مَطٰایاهُمْ. حمدِ اودرخور اوست و حمد او جز او نه نکوست و کجاست آن حمدی که راجع نه بدوست. «أَنْتَ کَمٰا أَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِکَ»[1] اقرار صدر نشین دیوان رسالت است. الف و لام «الحمد» برای عهد مبنی است و اشاره به همان فرد حمد ازلی است که اوکرد مر ذات خود را و تا ابد الآبدین از مظاهر محامد مخلوقات در تجلی است. «فَسُبْحٰانَ مَنْ یُسَبِّحُ کُلُّ شَیْءٍ بِحَمْدِهِ».

ای بـــرون از احـــاطهٔ ادراک	قـدست از نسـبت تـقدس پـاک
وحـــدتت نـــی[2] مـقابل کـثرت	دانشت نـــی بـــه مـعنی ادراک
نـیست عــلم تـو را مـقابل جـهل	چون شود ممکنت صفت حاشاک
ســر تــوحید عـــقل رابســته	وحـــدت ذاتـــی تـو بـر فـتراک
قــدسیان در ره تــو ســر گـردان	بـــا دل گـــرم و دیـدهٔ نـمناک
ســـاکـــنان ســرادق مـلکوت	در غمت کرده جـامهٔ جـان چـاک

---

۱. علم‌الیقین، فیض، ص ۳۹، ۷۳، چ بیدار.
۲. اساس: نی

نــــامهٔ «ربَّـــــنا ظــلمنا» را خوانده استاد درس خـانه خـاک
عــلم افـراخـته بـه لا أحـصی ســــــرو آزاد روضـــهٔ «لولاک»
انــــبیا در رهت ز رشـــتهٔ اشک بســته بـر نـعل اجـتهاد شـراک
اولیـــا کـــوه کـوه غـم بـر دل در ره عشـــق تـو دَوان چـالاک
مـانده بـر سـاحل مـحیط غـمت *صد جهان عقل ونفس چون خاشاک*
ایـن خـبر فـاش بـر زبـان رانـده مـهر و مـاه و عـناصر و افـلاک
کـــه نشـان غـیر او نـیافت ازو «وحــــــده لا اله الا هـــــو»

و درود و تحیات بی‌پایان بر روان سیدی باد که مظهر کل و کلّ مظهر است أعنی سبّاح بحار لاهوتی، سیّاحِ تِیاه جبروتی، نقّاش کارخانهٔ ملکوتی، والی ملک ناسوتی، روشنی دیدهٔ وجود، صاحب لوای حمد و مقام محمود، مصداق علم ازلی، کاشف سرّ لم یزلی، الفیض المطلق والکمال المحقّق:

آنکـه در مـطبخ انـدیشهٔ وی پـخته شـود
از پـــی زاد رهشــــان دگـــر نـــان وجـــود
شـــاهد مـحفل ابـداع کـه جـز نـرگس او
هـیچ غـنچه نشکـفته بـه گـلستان وجـود
پیش از آن دم که برآید نفس از صبح ازل
چشـم او بـود سـحرخـیز شـبستان وجـود
نشــنود تــا زِ دم رخـصت او «بسم‌اللّه»
هــیچ طـفلی نـنشیند بـه دبـستان وجـود
نشـــود روشــن چشــم صـدف امکـانی
گر محیطش ندهد فیض به نـیسان وجـود
نـــرسد گـــر مـــدد از لشکـر مـعلوماتش
عـدم آمـاده شـود از پـی تـالان وجـود

جامه آراسته بر قامت او تا نشود
هیچ ممکن نزند سر زگریبان وجود
خواجهٔ کون محمّد که بدو مخصوص است
هر متاعی که نهادست به دکّان وجود

صلوات‌اللّه و ملائکته و انبیائه و رسله و جمیع خلقه من‌الازل الی الأبد علیه و علی آله و ذریته و صحبه و علی جمیع اخوانه من النبیّین و الصدّیقین.

و بعد، قال جلّ و علا: «فَلْيَرْتَقُوا فِي الأَسْبَابِ»[۱]. تصدیق به مذهب تحقیق آن است که بر لسان قدسی بیان صاحب شرع هر لفظ که گذرد من‌الحضرة القدوسیّة أو من‌نفسه القدسیّة البته به هر نحو از انحای ممکنه مشروعه معانی که محتمل باشد تحقق می‌یابد و از جمله شواهدش مغلوب شدن روم در «أَدْنَى ٱلْأَرْضِ»[۲] که به طریق علم معمّا ضاد است که هشتصد و پنج باشد از سنوات هجری. و تحقق غلبهٔ امیر مغفور تیمور بر ایشان. پس ارتقای در اسباب را بنابراین عام توان گرفت که از جمله تحقق افرادش ارتقای اهل دعا باشد در اسباب ادراک فیض فضل وجود از محفوفان نعم واهب الوجود. و چون بهترین اسباب دعایی است که مورث خلود نام نامی و دولت گرامی ایشان باشد، و این معنی جز بدان وجه صورت نبندد که امتزاج دهند آن دعا را با بعضی از مطالب حقیقی که به واسطهٔ میل قلوب ذوی العقول به وی، آن در صحایف زمان ثبت شود، پس واجب آمد بر عُبیدالاحرار، محمد بن محمود، الملقب به «دهدار» عفی الله تعالی عنهما ـ که روی استدعا به سمت قبلهٔ حاجات زمان آرد و دعایی که مدعاست در طی برخی از مقاصد تحقیقی، که ملایم ذوق حقیقی آن کعبه امانی است، در آرد و چون بال استعدادش به سنگ قلت عدّت شکسته است و پای استطاعتش به علاقهٔ کثرت علائق بسته، آن دعا را کالکلم الطیب صعود دهد به پایهٔ رفیع جنابی که نور امارت و سروری از افق جبین مبینش ساطع است و لیلة القدر اقبال و جهان پروری بر موکب صبح رفعت از مشرق دولت

---

۱. ص، ۱۰.
۲. روم، ۳.

روز افزونش طالع. مصدرامثلهٔ نفوس، و عقول اصل واحد، تصریف فروع و اصول، مجرد از زواید لوازم ثلاثی موالید و رباعی عناصر، سالم از تغذیهٔ همزات معلّلین غایب و حاضر، کلمهٔ علیای سروری، نحو کلام سر دفتری، مسندٌ الیه مراضی اوصاف و افعال، اعراب بنای مرفوعات احوال، غیر منصرف از جمع و وصف، معرفه با عدل، در اوزان افعال و ترکیب زواید، فاعل مفاعیل فواضل و فواید، مبتدای جمله مضمرات، خبر مبتدای مظهرات، مقوم اجناس انواع خاصه و عام، معرف رسوم حدود تامّ، عنوان موضوع قضایای حقیقیه، محمول موجبات کلیه وجودیه، حد اوسطِ اشکال امکانی، نتیجهٔ مقدمات گینانی، متن تلخیص وجود، شرح مفصل فضل وجود، صریح کنایهٔ غیبی، بدیع‌البیان معانی لاریبی، هیولای صور روحانی، صورت بخش مواد معانی، طبیعت دولت و اقبال، عنصر فضل و افضال، مرکز محیط رفعت و سرافرازی، محور چرخ مهرگستری و ذره نوازی، مطلع قصیدهٔ خاقانی، مقطع غزل انسانی، فهرست فصول فضایل و کمال، عنوان صحائف جاه وجلال، شمسهٔ مصحف خانی، لوحهٔ کتاب جهانبانی.

آنکه در دفتر سر دفتری از رفعت شأن
نامی نام گرامیش کند عنوانی
جنس دکان زمان رونق بازار جهان
ثانی عقل کل و اوّل عقل ثانی
روشنی با نظر بینش او تاریکی
آشکاری به بر دانش او پنهانی
آب اگر کسب لطافت ز ضمیرش کردی
عکس در وی به نکویی نشدی ارزانی
نسبتش خطهٔ اقبال و شرف را والی
همّتش خانه احسان و کرم را بانی

نشگفت ار به دَم پرورش آرد بیرون
از جمادی به لطافت اثر حیوانی
با خیالش زند ار صبح دم همتایی
پیش مهتاب کتان افکند از نادانی
اگرش صورت هفتم فلک آید به خیال
مهر گردد زشرف مشتری کیوانی
از در او به قبول آمده ممتاز اقبال
در ره او عَلَم‌افراز شده سلطانی
مشکل عقل بر استاد ضمیرش آسان
نظریات خرد در نظرش وجدانی
گر کند منطقی ناطقه‌اش صرف کلام
سوی نحوی ز معانی که بود برهانی
چون دهد پرتو اشراق طبیعی به بیان
خط کشد سفسطه بر فلسفهٔ یونانی
خوشهٔ خرمن اخلاق وی احسان وکرم
کفی از بحر محیط نسبِ او خانی
جود تا بر سرخوان ثیمش یافته جای
می‌کند آز و امل را به دعا مهمانی
والی خطهٔ احسانش از آوازهٔ عدل
بسته بر روی تمنا ره سرگردانی
ممتنع آنچه نه بر خاطر او شد فایض
واجب آن کو دهدش جایزهٔ امکانی
دولت دولت و شخص‌کرم و فخر زمان
خان خانان سند سلسلهٔ انسانی

زیّن‌الله تعالی ظاهره بحلیة خلود الدولة والاقبال و نوّر باطنه بمشاهدة انوار المعرفة و اسرار الکمال و وفّقه لما یحبّه و یرضاه و بلّغه غایة ما یتمنّاه،بالنبّی محمّد و من والاه.[1]

و این‌رسالهٔ فرخ که موسوم است به *رقائق الحقایق*، مرتب آمد بر فتحی و هفت رقیقه و ختمی. رجاء از اهل فضل واثق که چون اطلاع بر خطایی یابند آن را به نظر اصلاح و عفو درآورند که انسان‌مشتق از نسیان است. و لِکلِّ جوادٍ کبوة. و من‌اللّه الکریم‌الوهّاب ارجو توفیق الصدق و الصواب و ان یبعدنی من مواقع الاعتراض والعتاب و منه الاستعانة و علیه‌التکلان.

فتح

بر یابندگان اسرار دانش مستور نیست که صور موجودات را در آیینهٔ ادراک دو وجه انطباع است: یکی مغایرت به حسب تشخّص، دیگر اتحاد به حسب حقیقت. چه شک نیست در اینکه زید غیر عمرو است و انسان غیر فرس. و نیز یقین است که زید و عمرو در حقیقت نوعیّه انسّانیه متحّدند و انسان وفرس در طبیعت جنسیّهٔ حیوانیّه کذالک و نمی‌تواند بود که میان دو شیء تغایر و اتحاد هر دو نفس‌الامری باشد. پس هر دو، یا أحد هُما، اعتباری خواهدبود و این که هر دو اعتباری باشد،مذهب صوفیّه است و اثبات آن محتاج به طول کلام و مجملش آنکه موجودات تعینّاتند و تعیّن، امر اعتباری؛ واللّه اعلم. و این که یکی اعتباری باشد، آن یک همانا جزتشخّص نتواند بود که به حسب عوارض است. پس اتحاد اشیاء به حسب حقیقت نفس الامری باشد و مغایرت به حسب اعتبار. و مراد به این اعتبار، اعتبار نفس الامری است، نه اعتباری. و جمیع اختلافات که میان افکار و آرای اهل دانش واقع است، منشأش همین مغایرت است. و این معنی بعد از اندک تأمل صافی صورت تحقق در نفس دانا می‌یابد. و چون اختلافات را منشأ امر اعتباری

---

۱. مج: از «... و بعد قابل جل. و علا» تا اینجا [حدود سه صفحه] را ندارد.

است، پس تواند بود که بعد از تدقیق نظر همه منجر به مناقشهٔ لفظی شود؛

اخـتلاف خـلق از نـام اوفـتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد

مولوی

چنانچه در اکثر مسائل مختلفٌ‌فیه اظهار این از علما ظهور یافته و جهت تصدیق مثالی بر زبان خامه‌جریان می‌یابد و آن، این است که از جمله اختلافات عظیمه که میان حکما و متکلمین واقع است، قِدَم و حدوث عالم است به حسب زمان. چه به حسب ذات در حدوث عالم خلافی نیست و چون خوب ملاحظه رود، اختلاف مجازی است. چه اختلاف به حقیقت آن است که به حسب «وحدت اصطلاح» باشد و در اصطلاح حکما زمان امری است موجود و عبارت است از مقدار حرکت فلک اطلس. و هرگاه که زمان را چنین فراگیرند، بالضروره وجودش به دو مرتبه‌متأخر از وجود فلک اطلس خواهد بود و انکار این مکابره است و چون قرار یابد، فلک اطلس حادث زمانی نباشد. چه آن عبارت است از چیزی که وجودش مسبوق زمان باشد. پس اگر متکلمین زمان را چنین امری گویند، البته مطابق حکما حکم کنند؛ لیکن به نزد ایشان زمان عبارت از امر موهوم است. پس در همه جا آن را فرض توان کرد و اگر حکما زمان را چنین دانند، موافق[1] متکلمین خواهند بود. پس اختلاف ایشان در قدم و حدوث زمانی راجع شد به تغایر اصطلاح ولا مناقشة فیه و غرض از این طول[2] مقال آن است که از جمله اختلافی که‌میان خلاصه این امت که‌اولیای حقند و علما و فقها واقع شده مسئلهٔ وحدت وجود است تا به حدّی که در این جزء زمان بعضی از متفقّهان، تعصب را به مرتبه[ای] رسانیده‌اند که کسی[3] که قایل به این معنی را کافر نداند، کافرش می‌خوانند! لهذا این عدیم الاستطاعه را که در چند مجلس‌مباحثه با این اهل تکفیر دست داده، به خاطر ناقص درآمد که در تحقیق این اختلاف به موجب یافتِ ناتمامِ خود چند حرفی مرقوم خانهٔ نا اهل سازد و بیان

۱. مج: موافقین. ۲. مج: «طول» ندارد.
۳. مج: کس قائل به این معنی را کافرش دانند و.

مغایرت ذاتی میان وجودی که ایشان می‌گویند و وجودی که اینها می‌یابند، در قلم آرد. ومن‌الله التوفیق والاستعانة.

رقیقهٔ اولی

عقل انسانی را در دریافت اشیاء خصایصی است که به حسب آن مراتب برای آنچه یافته مقرر می‌شود. و از جمله خصایصش آن است که هر چیز را که موجود ادراک کنه نمود، البته آن را تحلیل به ماهیت و وجود می‌کند و کیفیت موجودیت آن را به اتصاف آن ماهیت به وجود قرار می‌دهد و چون موصوف بالذات مقدم می‌باشد، بر اتصاف. پس ماهیت را تقدم ثابت می‌شود و در آن مرتبه چون قرار گرفت معرّای از وجود خواهد بود و چون مدرک است، معرّا از عدم نیز خواهد بود. پس آن را ماهیت من حیث هی نام می‌نهد و لا موجود و لا معدوم و لیست الّا هی، بر آن حمل می‌کند. و این نیست الّا صورتی عقلی و در این مرتبه باز او را به سه طور اخذ می‌کند:

یکی به اعتبار آنکه مقید باشد به وصفی و قیدی و این را ماهیت به شرط شیء می‌گوید.

دوم آنکه مقید باشد به عدم تقید یعنی، به این شرط فرا گیرد که هیچ قیدی نداشته باشد و این را به شرط لا می‌نامد.

سیوم به اعتبار آنکه هیچ قید به هیچ وجه نداشته باشد یا آنکه این قید که گفتیم که هیچ قید نداشته باشد با او اعتبار نمی‌کند بلکه به‌صرافت همان ماهیت[1] را فرا می‌گیرد. و این را ماهیت لا بشرط می‌خواند.

و همین سه اعتبار در وجود نیز جاری است:

یکی وجود مقیّد؛ مثلِ وجود زید و وجود آسمان و غیر اینهاکه وجود را مقید به

---

۱. مج «را» ندارد.

اضافتی و نسبتی فرا می‌گیرند و این را وجود خاص گویند.

دوم وجود مطلق که مقید به قید اطلاق باشد و این را وجود عام نامند.

سیوم وجود مطلق آن را از اضافه و از عدم اضافه و از عموم واز خصوص و از جمیع وجوه.

و عمدهٔ اختلاف میان وجودیه و غیر ایشان این است که وجودیه وجود مطلق را که اطلاق می‌کنند، این وجود را می‌خواهند که در مرتبهٔ لا بشرط است و مع هذا معرّا و مبرّا از معنی کون و حصول و شایبهٔ وصف؛ بلکه اسم جامدی اخذ کرده، اطلاق بر ذات می‌کنند و معترضان حمل بر آن اطلاق می‌کنند که مرتبهٔ بشرط لا و عموم است و شمول و این معنی را حضرت مخدومی، مولانا[1] عبدالرحمان جامی ـ علیه الرحمه ـ در *نفحات الانس* مفصلاً نقل فرموده‌اند.

و چون عقل جوهریست که نور صرف و شعور محض و ادراک مطلق است، پس به نفس خود نیز تعلق می‌گیرد و حکم می‌کند بر خود که این طور دریافت از خصایص عقل است و هم خود در بعضی موادّ می‌گویند که این طوری است وَرایِ طور عقل، مثلِ ادراک کیفیت اتصاف ماهیت به وجود. و نیز از خصایص اوست که هر چیز را چند مرتبه تعقل[2] می‌کند و در هر مرتبه نامی می‌نهد. مثلاً شیء موجود را چون تعقل کرد،[3] این را معقول اوّل می‌گویید و چون تحلیل به ماهیت و وجود کرد، اینها را معقول ثانی می‌نامند و احوال وجود و ماهیّت را معقول ثالث و احوال آن احوال را معقول رابع، تا آنجا که برود و باز شیء را که ادراک می‌کند او را به اعتبار آنچه آن شی به آن چیز آن شیءِ است، ادراک می‌کند و این ما به الشیء هو را گاهی به اعتبار تحقق اخذ می‌کند و آن را حقیقت نام می‌نهد، و گاهی به اعتبار تشخّص و امتیاز از غیر فرا می‌گیرد و آن را هویت نام می‌کند، و گاهی قطع نظر از این دو اعتبار کرده، ملاحظه می‌نماید و آن را ماهیت می‌خواند. پس ماهیت عبارت از مابه الشیء

---

۱. مج: شیخ عبدالرحمن.
۲. مج: : تعلق.
۳. مج: گیرند.

هو باشد بی‌اعتبار. و ملاحظهٔ تحقق و تشخص باز ملاحظه می‌کند که این ماهیت بی‌آنکه متصّف به وجود باشد، هیچ اثر بر او مترتّب نمی‌شود و منشأ آثار بودنش به حسب اتّصاف اوست به وجود. پس نظر می‌کند به این اتصاف که آیا به حسب اقتضای ماهیت است یا نه؟ و در بادی النظر چنین می‌یابد که تواند بود که ماهیتی مقتضی وجودش باشد و ماهیتی مقتضی عدمش باشد و ماهیتی مقتضی هیچکدام نباشد. پس از اوّل به واجب تعبیر می‌کند و از دوّم به ممتنع و از سوم به ممکن. و ثانی الحال می‌بیند که ثبوت چیزی برای چیزی مستلزم ثبوت آن مثبت له[1] است؛ پس اگر ماهیتی مقتضی وجودش باشد، لازم آید که پیش از آن اقتضای وجود داشته باشد تا آن اقتضا برای او ثابت باشد. پس بنابراین[2] و بر بعضی ادلّه نیز حکم می‌کند که ماهیت واجب عین وجود اوست. یعنی، او ماهیت ندارد و تحلیل نمی‌توان داد. و اینکه آیا محض وجود است یا وجودش زاید بر ذات، معرکهٔ جولان فکر عقلا شده. و ماهیت ممتنع مرکبی است وهمی، نه صورتی عقلی که حمل امتناع بر آن شده باشد. و ماهیت ممکن اتصافش به وجود ممکن نیست الاّ در عقل چه در خارج نیست، مگر همان شیء[3] موجود لا بشیء وجود. و این اعتبار اتّصاف عقلی باز مطرح افکار علما شده که معتزله ثابت می‌دارند قبل از اتصاف و ثبوت را اعم از وجود می‌گیرند و اشاعره ثبوت و وجود را مترادف قرار داده، قبل از اتّصاف معدوم می‌دانند. و هیچ ثبوتی نیست ماهیات را در حد نفس خود نزد ایشان و «کلّ مُیسّر لما خُلق له»[4] و چون ماهیت ممکنه مقتضی وجودش نیست، پس تا موجود شود محتاج است به ضمیمه‌ای از واجب که از آن به وجود تعبیر می‌کنند. و چون ممکنات موجودند، پس آن ضمیمه تحقق یافته باشد و امر متحقق نتواند بود که صرف اعتبار عقلی باشد و از معقولات ثانیه. پس در تحقیق آن اختلاف واقع شد

---

۱. مج: مثبت. ۲. مج: پس بنابراین حکم می‌کند.
۳. اساس: همای شیء موجود و این اعتبار.
۴. *جوامع الجامع*، ج ۴، ص ۸۵۳. *روض الجنان*، ج ۲۰، ص ۴۷۶.

میان عقلا، و اصول ایشان سه فرقه‌اند: صوفیه و متکلمین و حکما. و بازکل واحد از این سه فرقه منشعب شدند به فرق کثیره و اصول هر طائفه از ایشان دوانـد. اماصوفیه قاطبةً بر دو فرقه‌اند: وجودیه که اهل وحدت وجود و اهل توحید نیز گویند ایشان را، و غیر وجودیه. و متکلمین نیز دو فرقه‌اند: اشاعره و معتزله. و حکما نیز اِشراقی‌اند و مشّائی و چون غرض تحریر چند کلمه‌ای است در بیان اختلاف که میان وجودیه و غیر ایشان است، پس مجملاً اِشعاری به مذهب هر یک در وجود می‌رود؛ و باللّه التوفیق.

رقیقهٔ ثانیه

مذهب حکما و متکلمین این است که وجود اعرف اشیا و بدیهی است و احتیاج به تعریف ندارد. چه هر چیز که مُدرَک شود، البته تحقق و ثبوت او مدرک می‌شود و ادراکِ این ادراک ضروری نیست. پس هر چه مدرک میشود، ادراکش به وساطت وجود است، مگر وجود که او به نفس ذات خود مدرک می‌شود و محال است که به وساطت غیری مدرک شود. و تعریفات[ی] که بعضی کرده‌اند مراد ایشان تعیین لفظ است وکنه آن همین است که از لفظ وجود مفهوم می‌شود. چه کنه هر چیز همان معنی موضوعٌ له اصل است که عندالوضع، واضع تصور کرده و لفظ به ازای آن وضع نموده و آن نیست مگر همین هستی که ما از اشیاء موجوده در می‌یابیم. و این وجود را به حسب ملاحظهٔ عقل در افراد موجودات دو اعتبار است: یکی عموم، دیگر خصوص. پس نظر به شمول این هستی مرجمیع موجودات را وجود عام وکلی است و نظر به هر فرد از موجودات و ثبوت او در حد ذات خود به وجودی مغایر فردی دیگر وجود خاص و جزئی است. تا اینجا اتفاق است میان حکما و متکلمین، و از اینجا باز مختلف شده‌اند در آنکه آیا افراد موجودات را وجودی خاص، ورای افراد وجود عام -که از آن تعبیر به تخصیص کنند- هست یا نه؟

حکما می‌گویند که اشیا را وجودی است خاصه که صدق وجود عام بر آن وجود صدق عرضی است. یعنی، نسبت آن عام با این خاص، نه چون نسبتِ حقیقت است با افراد و آنها افراد وجود عام نیستند و وجود عام را در هر موجودی حصّه‌ای است که به اعتبار آن حصّه این وجود خاص را فرد وجود عام می‌گویند و تعیین آن حصّه در هر موجودی به حسب وجود خاص اوست. این است مذهب حکما و بنابراین تواند بود که وجود خاص امری باشد که بدیهی نباشد و بالکنه[۱] معلوم نشود و منع تصور افرادش توان کرد. چه شاید که حقیقتی داشته باشد نظری؛ واللّه اعلم. پس در هر موجودی سه وجود معتبر باشد: یکی خاص، دوّم عام، سیوّم حصّه عام.[۲]

و متکلمین می‌گویند که وجودات، خاصهٔ اشیاء نیست الا همان حصهٔ وجود عام. و صدق نوع آن عام بر این خاص ذاتی است؛ چون صدق بر افرادش. و این مفهومی واحد بدیهی است و منع تصورش نمی‌توان کرد. و آنچه بعضی گفته‌اند که «بل نمنعٌ تصوره»، ایضاً از آن جهت است که آثار و احکام در اشیاء ملاحظه کردند و از آنجا انتزاع این مفهوم کلی بدیهی کردند که منشأ آثار است. باز توهّم نمودند که آیا حقیقت آنچه در اشیاء منشأ آثار است. همین است یا چیزی دیگر؟ پس بنابراین منع کرده‌اند؛ واللّه اعلم.

اما وجودی که مبحوث عنه علما است، همین امر بدیهی است که منتزع عقلی و جزء تحلیلی معقول ثانی است و فرد متحقق در خارج ندارد که توان گفت او را وجهی است، پس منع توان کرد. و اینجا میان علما مباحثات بسیار است که خارج است از مقصد ما و این وجود[۳] مشترک است به مذهب حکما و محققین از متأخرین و جمهور معتزله به اشتراک معنوی[۴]. و نزد جمهور اشاعره و ابوالحسن بصری از معتزله مشترک لفظی است، و هر یک ادله‌ای بر مطلب خود دارند: «وَكُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى

---

۱. مج: با آنکه.
۲. مج: سیوم حصّه عام و صدق عام.
۳. مج: «وجود» ندارد.
۴. مج: «معنوی» ندارد.

شٰاكِلَتِهِ»[۱].

و مخفی نماند که شیء فی نفس‌الامر اگر قابل تحلیل هست در عقل به این دو جزء، پس او موجود است والاّ معدوم. پس اجزای تحلیلی نفس‌الامری باشد نه صرف اعتبار اعتباری. و آنچه از این مبحث فی‌الجمله نسبتی به مطلب ما دارد این است که وجود را محققین علما و حکما عین حقیقت و ماهیتِ شیء گفته‌اند؛ خواه در ذهن و خواه در خارج. و دیگران زاید بر ماهیت در ذهن و عین در خارج. و مراد محققین آن است که در ذهن که ملاحظه می‌کنیم، وجود شیء نیست الاّ همان عین حصول او در ذهن بی‌انضمام امری زاید.[۲] چه ذهن در ثانی الحال نمی یابد از وجود شیء در ذهن الاّ نفس همان شیء در ذهن. و آنان که زاید میگویند نظر به درآمدن کرده، آن معنی[۳] تصوری را صفتی زاید بر ماهیت می‌گویند و این در بادی النظر است؛ واللّٰه اعلم.

و آنچه از سخن علما نسبت تام به مطلب ما دارد این‌است که سیدالمحققین میرسیّد شریف جرجانی ـ رحمةاللّٰه علیه ـ می‌فرماید که «هر مفهوم که مغایر وجود باشد، ممکن است و هیچ ممکن، واجب نیست. پس هیچ مفهومی که مغایر وجود باشد واجب نیست و به تحقیق که ثابت شده به برهان که واجب، موجود است. پس او نباشد، مگر عین وجود که موجود است به ذات خود، نه به امری که غیر ذاتش باشد. و چون واجب است که واجب جزئی حقیقی باشد قایم به ذات خود و تعیین او به ذات او باشد نه به امری زاید، واجب است که وجود نیز چنین باشد؛ چه او عین واجب است. پس وجود مفهوم کلی نباشد که ممکن باشد مر او را فردها بلکه او در حد ذات خود جزئی حقیقی است و نیست در او امکان تعدد و انقسام و قائم است به ذات خود و منزّه است از آنکه عارض غیر خود شود. پس وجود، وجود مطلق است؛ یعنی، معرّا است از تقیّد به غیر و انضمام به سوی غیر. و

---

۱. اسراء، ۸۴.
۲. مج «زائد» ندارد.
۳. مج: آن معنی مصدری دارد و صفتی.

بنابراین تصور نتوان کرد که وجود عارض می‌شود مرماهیات ممکنه را. پس معنی موجود بودن آن ماهیات نیست، مگر آنکه اینها را نسبت مخصوصی است به حضرت وجود. و این نسبت بر وجوه مختلف است و اطلاع بر آن متعذّر پس موجود، کلی است و وجود، جزئی.»

اکنون آنچه از کلام این محقق مستفاد می‌شود این است که وجود امری است حقیقی و حقیقتی است قایم به ذات خود و لفظ وجود را مفهومی است که مانع شرکت نیست و می‌تواند بود که عارض این حقیقت شود، چون مفهوم لفظ واجب نسبت به ذات واجب؛ والله اعلم. و محقق طوسی در جواب صدر افاضل الاولیاء الموحدین، القونوی، نوشته که: «والحق الذی لامریة فیه ان الواجب لذاته لایمکن ان یکون الا شیء عین وجوده ولایمکن ان یکون الموصوف بهذه الصفة الا واحداً من کل جهة واجباً من کل اعتبار.» و باز در همین اجوبه می‌فرماید که: «وهنا سرٌ عظیم و هوان الوجود الذی یقع مفهومه علی‌الواجب و الممکن بالتشکیک امر عقلی فان الوجود فی‌الاعیان لایمکن ان یقع علی‌اشیاء تشترک فیه و ذلک الامر مقول علی الوجود الواجب القائم بذاته الذی لا یعرض لماهیته و علی غیره من الوجودات و اذا اعتبر وجوده فی‌العقل کان ممکناً غیر واجب فاسم الوجود یقع علیه و علی الواجب وقوع زید علی وجوده العینی و علی اسمه و ذلک الوجود امر معقول و الوجود الواجب غیر معلوم بالکنه والحقیقة انما یعقل منه هذا الوجود المعقول مقیداً بقید سلبی». و ملخص مضمون این عبارت قریب است به مفاد عبارت[1] سید در افادهٔ مغایرت وجودین نه در غیب. لهذا گفته شد که قریب است؛ والله اعلم. این بود نهایت تحقیق متکلمین در مبحث وجود.

و قدوة المتأخرین، علامهٔ دوانی ـ رحمه‌الله تعالی ـ در بسیاری از مواضع تصریح به این معنی نموده و از آن جمله این رباعی است که در رباعیات شرح داده:

---

۱. مج: عبارت سید والله اعلم.

چون هست ثبوت هر صفت فرع وجود
پس غیر وجود خود نباشد موجود
گفتم به‌طریق عقل رمزی با تو
باشد[1] که رسی به ذوق ارباب شهود

و چون جمعی که اتفّاق بر بزرگی شأن و بلندی پایهٔ ایشان در علوم حقیقی واقع است از علما، بر وحدت وجود استدلال کرده باشند، یقین است که اعتراض معترض از روی نایافتن سخن ایشان است. «فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدىٰ سَبِيلاً»[2].

رقیقهٔ ثالثه

ازکلام محققین متکلمین ظاهر می‌شود که وجود حقیقتی است حقیقی، نه امری است اعتباری[3] و نه عارض چیزی است و نه معروض چیزی. وسیّد شریف می‌فرماید که: «هذا ملخّص ما ذکره بعض مشایخنا و لایعلم‌الا الراسخون فی‌العلم.» پس ظاهر شد که بسیاری از متکلمین محقق برآنند[4] و این موافق است با آنچه اهل وحدت وجود می‌گویند و این وجود مغایر بالذات است با وجودی که جزء تحلیلی و امرکلی اعتباری است. وچون چنین نباشد؟ چه اهل وحدت، وجود را عین ذات واجب می‌دانند و هیچ طفل نگوید که امر اعتباری عقلی عین ذات واجب است. تعالی عن ذلک. و معترضین گمان کرده‌اند که همین وجود کلّی[5] منبسط بر موجودات به انبساط عقلی نزد اهل وحدث وجود، عین ذات واجب است. لهذا تکفیر می‌نمایند. و سخن اهل وحدت مذکور خواهد شد، ان شاءالله تعالی.

و بباید دانست که این تکفیری که بعضی از اکابر کرده‌اند، مثل شیخ علاءالدوله سمنانی و سید محمد گیسو دراز و غیرهما ـ قدّس‌اللّهُ تعالی اسرار هم ـ نه به معنی

---

۱. مج: باشی که.
۲. اسراء، ۸۵.
۳. مج: و عارضی.
۴. مج: منحقق بر ایند.
۵. اساس: همین کل منبسط.

خروج از اسلام است بلکه عبارت است از خطایی که در اصطلاح از آن به کفر گاهی تعبیر کنند. یعنی، حق پوشیده شده در آن سخن بر قایلش. و این منافات ندارد با بزرگی وقرب و ولایت. چنانچه هم شیخ علاءالدوله خطاب می‌کند به شیخ محی‌الدین که «ایهاالولی»، «ایهاالعارف»، «ایهاالصدیق». و یقین است که این مراتب با کفر جمع نمی‌شود. پس آنجا که تکفیر واقع شده، مراد از آن این است که حق پوشیده مانده. و نیز واجب است که بدانند که هر طایفه به اصطلاح خود حرف می‌زنند،

هر کسی را اصطلاحی داده‌اند رومیان را اصطلاح ...

مولوی

و در اصطلاح صوفیهٔ محقق مقرر است که هر تعیّن[1] را مرتبه‌ای معین هست که چون متعین در آن مرتبه ملحوظ نباشد، آن نیست؛ مثلاً" شجاعت را مرتبه‌ای است که اگر شخصی در آن نباشد، شجاع[2] نیست. پس در مرتبه جُبن یا تهور، اطلاقِ شجاع کردن خطاست[3] و مرتبهٔ شجاعت پوشیده مانده[4]. همچنین در باب اهل وحدت وجود ـ که ذات حق تعالی را در مرتبهٔ وجود[5] مطلق حقیقی اخذ کرده‌اند ـ بعضی از اهل مکاشفات تکفیر می‌کنند. چه برایشان در مرتبهٔ غیر مرتبهٔ وجود کشف شده و این تکفیر و تخطئه نه از جهت انحراف اهل وحدت است از راه، بلکه به سبب وقوف است که همانجا ایستاده‌اند. و این لاشیء از استاد خود ـ مدظله ـ شنیده که فرمودند که مدتی مدید بر مشرب اهلِ وحدت وجود بودم تا به خدمت بزرگی رسیدم و یافتم که اصل از آن بالاتر است و این مرتبهٔ وجود به یک درجه تحت مشرب اصل است که مشرب محمدی است ـ صلّی‌الله علیه و علی آله وسلم ـ پس بنابراین مخالف نباشد، اما مرتبهٔ اعلیٰ از جمیع مراتب نباشد. و یکی از خلفای

---

۱. اساس: تعیین
۲. مج: شجاعت
۳. مج: خود است.
۴. مج: نماند.
۵. مج، وجود.

حضرت سیّد محمد گیسو دراز ـ که صاحب مکاشفات بوده و سید علی اصغر نام داشته ـ در عالم کشف از روح سید سؤال کرده که شما بر شیخ محی‌الدین اعتراضات دارید، چون از دنیا رحلت فرمودید با روح شیخ محی‌الدین ملاقات شده باشد و در باب آن اعتراضها مباحثه گذشته باشد. حضرت سید جواب فرمودند که من در زمان حیات خود از روح شیخ سؤال کردم، او چنان تقریر کرد که مذهب او و مذهب من در توحید موافق گشت. گفتم که تقریر شما موافق است اما عبارتها که در کتب نوشته‌اید، مساعد این معنی نیست. شیخ گفت: اگر در عبارت قصوری باشد، اصلاح کنید. من اصلاح عبارت وی در صورت اعتراض دیدم، اما در اصل توحید من و او موافقیم. این حکایت در شرح مکتوب حضرت سید محمّد ـ قدس سره ـ به پادشاه وقت مذکور است و شارح مکتوب، نبیرهٔ این سید علی اصغر است.

[و حضرت سید محمد گیسودراز ـ قدس سره ـ در کتاب سمر در آخر سمر پانزدهم می‌فرماید که دو یکی نشود و یک دو نگردد و آیا احول چنین بیند؟ چشم دل را راست کن و چیز را درست و راست ببین، آنچنانکه هست، کثرت از میان برخیزد و وحدت به حقیقت خویش بر تو تجلی کند، خود را و جهان را نیست و نابود بینی و جز یکی، وجود نشناسی. این بعینه مفاد سخن شیخ محی‌الدین است] واللّه اعلم.[۱]

و در *نفحات الانس* محاکمهٔ میان شیخ علاءالدوله و شیخ محی‌الدین ـ قدس سرهما ـ مسطور است و چون حضرت مخدومی مولانا عبدالرحمن جامی ـ رحمةاللّه تعالی ـ می‌فرمایند که سخن شیخ محی‌الدین را بی‌تحقیقات و تدقیقات شیخ صدرالدین قونوی نمی‌توان یافت و تحقیق قول او در وحدت وجود از مصنّفات شیخ صدرالدین باید کرد، لهذا درین باب ابتدا به سخن آن بزرگوار می‌نماید؛ و منه‌التوفیق.

۱. عبارت داخل [ ] از مج اخذ شده است.

رقیقهٔ رابعه

در بیان اعتقاد اهل وحدت وجود

حضرت صدرالاولیاء المحققین القونوی؛ قدس سره ـ در فصل اوّل از کتاب *مفتاح‌الغیب* می فرماید که:

اعلم ان الحق هوالوجود المحض‌الذی[1] لا اختلاف فیه و انه واحد وحدة حقیقیة لاتتعقل فی مقابله کثرة و لاتتوقت تحققها فی‌نفسها و لاتصورها فی‌العلم الصحیح المحقق علی تصور ضدٍّ لها بل هی بنفسها ثابتة مثبتة لامثبتة و قولنا وحدة للتنزیه والتفخیم لا للدلالة علی مفهوم الوحدة علی نحوٍ ما یتصور فی الاذهان المحجوبة.

باز در همین فصل می‌فرماید که:

الوجود فی‌حق الحق ـ سبحانه ـ عین ذاته و فیما عداه امر زائد علی حقیقته و حقیقة کل موجود عبارة عن نسبة تعینه فی‌علم ربه ازلاً و تسمی باصطلاح المحققین من اهل الله عیناً ثابتة و باصطلاح غیرهم ماهیة و المعلوم المعدوم و الشیء الثابت و نحو ذلک و الحق ـ سبحانه ـ من حیث وحدة وجوده لم یصدر عنه الاواحد لاستحالة اظهار الواحد و ایجاده من کونه واحد اما هواکثر من واحد لکن ذلک الواحد عندنا غیرالواحد و ذلک عندنا[2] هوالوجود العام المفاض علی اعیان الممکنات.

باز در همین فصل می‌فرماید:

فللوجود المطلق[3] ان فهمت اعتباران احدهما من کونه وجوداً فحسب و هوالحق، و انه من‌هذا الوجه کماسبقت الاشارة الیه لاکثرة فیه و لاترکیب و لاصفة و لانعت و لااسم و لارسم و لانسبة ولا حکم،بل وجود بحت[4] و قولنا وجود هوللتفهیم الاّ انّ ذلک اسم حقیقی له.

---

۱. «الذی» ندارد.
۲. هر دو نسخه: عندنا هوالوجود.
۳. مج: المطلق در نسخه‌ها نیست.
۴. مج: بحط.

و در کتاب نصوص[1] نیز به همین عبارت در نصی که قبل از نص آخرست ذکر می‌فرماید. این بود سخن این‌بزرگ و از این مستفاد می‌شود که ذات واجب تعالی حقیقتی است منزّه از جمیع نسب و اضافات. و چون اوّل تعیّنی که از او معقول می‌شود، افاضهٔ وجود عام است، پس بنابر تفهیم اسم وجود بی‌ارادت معنی لغوی بلکه چون اسم جامد بر او اطلاق می‌کنند؛ واللّه اعلم. و حضرت مخدومی مولانا عبدالرحمن جامی ـ رحمه‌اللّه تعالی در رسالهٔ *الدرّة الفاخرة* می‌فرمایند که:

کما یجوز ان یکون هذا المفهوم العام زائداً علی‌الوجود الواجبی و علی‌الوجودات الخاصة الممکنة علی‌تقدیر کونها حقائق مختلفة، یجوزان یکون زائداً علی حقیقة واحدة مطلقة موجودة هی حقیقة الوجود الواجب تعالی کما ذهبت الیه الصوفیة القائلون بوحدة الوجود، و یکون هذا المفهوم الزائد امراً اعتباریاً غیر موجود الاّ فی‌العقل و یکون معروضه موجوداً حقیقیاً خارجاً هو حقیقةالوجود.

و مفاد این عبارت نیز مشعر است بر آنکه ذات حق تعالی حقیقت وجود است و آن امری است عینی و این وجود عام امری است عقلی زاید که بر آن صادق می‌آید صدق عرضی. مُحصَّل این مذهب به طریق تلویح مذکور خواهد شد. نه چنان است که بعضی گمان برده‌اند که چون حقیقت این امر عام وجود حق است و این امر عام شامل اکوان است، پس وجود حق شامل باشد مر اکوان را و تنزیه درست نباشد. و ازکلام این قوم در تنزیه می‌توان یافت که ایشان به طریقی که لایق جناب قدس باشد فرا گرفته‌اند؛ چنانچه از سخن شیخ صدرالدین ظاهر می‌شود و شیخ محی‌الدین ـ قدس سره ـ در کتاب *عنقاء مغرب* می‌فرماید که:

بکر صهباء فی‌لجة عمیاء و هی معرفة ذاته جلّت عن الادراک الکونی والعلم الاحاطی غطس الغاطس لیخرج یاقوته الاحمر فی‌صدفها الازهر فخرج الینا من قعر ذلک البحر صفرالیدین مکسور الجناحین مکفوف العین اخرس لاینطق مبهوت لایعقل. فسئل بعدما رجع‌الیه النفس و خرج فیسدنة الغلس، فقیل له: ما

---

۱. مج: فصوص.

رأیک و ما هذاالامرالذی اصابک؟ فقال: هیهات لما توعدون و بعداً لما ترومون، والله لاناله احد و لاتضمن معرفة روح و لاجسد، هوالعزیز الذی لایدرک والموجود الذی لا یَملک ولا یُملک اذ حارت‌العقول و طاشت الالباب فی تلق صفاته. فکیف لما یدرک ذاته.

این است اعتقاد ایشان در معرفت ذات حق تعالی. و در اثنای همین کلام می‌فرماید که: فاذا علمت ان ثم موجوداً لایُعرف فقد عرفت. و این غایت علم انسانی است؛ چنانچه فرموده‌اند که

دوربینان بارگاه الست　　بیش از این پی نبرده‌اند که هست

در مقدمهٔ کتاب *فتوحات مکیه* بر اعتقاد خود اشهاد می‌فرماید و در بیان آن می‌گوید که «موجود بذاته من غیر افتقار الی موجِدٍ یوجده بل کُلُّ موجودٍ سواه مفتقر[1] الیه تعالی فی وجوده[2] فالعالم کله موجود[3] و هو موجود به بنفسه لا افتتاح لوجوده و لا نهایة للقائه[4] بل وجود مطلق[5] مستمر قائم بنفسه.»

و این کلامی است طویل الذیل و در اثنا باز می‌فرماید که «تعالی أن تحلّه الحوادث و یحلّها» و این غایت تنزیه است و مشعر است بر آنکه وجودی که نزد ایشان حقیقت حق است، مغایر بالذات است با وجودی که محیط اکوان است به طریق اضافه و علاقهٔ وصفی و حضرت شاه نورالدّین نعمت‌اللّه ـ قدّس سرّه ـ می‌فرماید که «وجود نزد صاحب جود از آن روکه وجود است، ای لا بشرط شیء، غیر وجود ذهنی و خارجی و خاص و عام است و غیر معلق و مقید است و هو رفیع‌الدرجات؛ بلکه این مجموع منازل و مقامات وجودند و موجودیت وجود به عین وجود است، نه به امری که مغایر وجود است عقلاً او خارجاً. و وجود به حسب ظهور در مظاهر اظهر است از جمیع اشیاء، اگر چه حقیقت اوّلی خفی است

۱. اساس و مج: «تعالی» ندارند.
۲. اساس: موجوده.
۳. اساس و مج «به» ندارند.
۴. اساس: بقائه.
۵. هر دو نسخه: مطلق مستمر قائم، عبارت شیخ با نسخه فتوحات مصحح باعثمان یحیی تصحیح شده است.

از همه لاجرم معرفت او اسهل معارف باشد و اشکل معارف.» و از کلام این ولی حق ظاهر می‌شود که وجود مطلق، مظهر است و حقیقت حق، ظاهر. و اطلاق اسم وجود بر آن نه به اعتبار معنی اشتقاقی است. و اگر عبارات و کلام این اکابر [را] بیاوریم به اطناب می‌انجامد و مع هذا مفاد همه یک معنی است و بدان تلویحی می‌رود؛ و باللّه التوفیق.

رقیقهٔ خامسه

در تلویح بر بعضی مقدمات که مشعر بر مذهب اهل وحدت است

از جمله آنچه از مصطلحات و کلام ایشان فهم می‌شود این است که به غیر از ذات حق تقدس و تعالی هیچ چیز وجودی ندارد. زیرا که داشتن، عبارت از این است که او را باشد و از او زایل نشود، و این وجودی که مدرک می‌شود پرتو وجود حقیقی است و این موجودات تعینات آن پرتوند نه ذوات موجود و تعین امر اعتباری است. لهذا در طرفة العین بر نهج واجد نمی‌نماید. و فطن صاحب بصیرت این معنی را در نفس خود می‌یابد که هر دم به هزار رنگ می‌گردد و چون امتیاز اشیاء به ادنی مغایرتی در عوارض است که به سبب آن ذوات متغایره و اشیاء مختلفه میشوند، پس حقیقت خاصهٔ شخصیه ایشان همان امر باشد که سبب امتیاز شده، مثلاً زید که غیر عمرو است، نه از جهت جسمیت یا حیوانیت یا انسانیت یا امری ذاتی غیر اینهاست؛ خصوصاً در مذهب کسی که تشکیک در ذاتیات روا ندارد؛ چون حکمای مشّائی، بلکه غیریّتش به حسب تفاوت درمشخصات است که عوارض باشد. و این بابی است وسیع و به فکر صایب از اینجا پی به مقصدی می‌توان برد و از اینجا گفته است شیخ محی‌الدین ـ قدس سره ـ که «بالاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود [۱].» و فی‌الحقیقه این معنی خاصهٔ این طایفه وجودیت نیست بلکه سخن سید الطائفه شیخ جنید البغدادی ـ قدس سره ـ که و الآن کما کان [۲] نیز مشعر بر این است که در وجود هیچ نیست با خدا و او به یگانگی خود

موجود است. «كُلُّ شَيْءٍ هٰالِكٌ اِلّا وَجْهَهُ»[1] نیز بر یک وجه تأویل افاضهٔ این می‌کند، لهذا «یهلک» نیامده و از این سخنان مفهوم شد که اعتقاد این جماعت آن است که در وجود نیست، الاّ خدا و فیض او که تعیّنات وجود مطلق است. وجود مطلق اوّل مظاهر وجود حقیقی. دیگر از تتبع سخنان ایشان مستفاد می‌شود که لفظ وجود و لفظ ذات چون مترادفند و چون مترادف بدان جهت گفتیم که ترادف آن است که به حسب وضع باشد، نه اصطلاح مخصوص. و منشأ اطلاق لفظ وجود بر حق تعالی آن است که چون عقل خواهد که از ذات مقدس به لفظی تعبیر کند، ملاحظه می‌کند که آنچه در میان الفاظ به حسب معنی اعظم باشد، آنرا اختصاص دهد به تعبیر از آن ذات؛ چنانچه در لغت فرس ملاحظه نمود که در دوایر موجوده بسیطه، دایره[ای] اعظم از فلک محیط نیست و آن را دوازده قسمت کرده‌اند و عمده در آن اقسام چهار قسمت است که آن را اوتاد اربعه می‌خوانند به جهت قوام دایره به ایشان، چنانچه در فن نجوم مذکور است. و آن اوتاد اوّل است و دهم و هفتم و چهارم. پس چون مناسبت قوام دایره به این چهار با قوام وجود به حق تعالی یافت، همین چهار حرف را جمع کرده، لفظ ایزد اطلاق کرده؛ بی‌ملاحظهٔ معنی وتدیّت و لفظ خدا نیز همچنین. پس این طائفه نیز چون ملاحظه کردند. که وجود را بر جمیع موجودات تقدّم ذاتی است. چه اگر چیزی بالفرض معیّت با وجود داشته باشد، چون فرض تقدم کنند برای احد هما، البته حکم بر تقدم وجود است و احاطه و انبساطش زاید است از جمیع امور محیطه. چه هر چیز که فرض کنند به نحوی از وجود مفروض می‌شود، مگر وجود که به نفس خود مفروض است، نه به غیری. و نیز اوّل چیزی که مدرک بصیرت[2] می‌شود از اشیاء امری است که معبّر به همین بود و ثبوت است و بعد از این تشخص مدرک می‌شود و این امر در موجودات زاید است و از غیر حق تعالی به همین امر که از او «هست» به هست و بود تعبیر می‌کنند، احق و اقوم و

---

۱. قصص، ۸۸.
۲. مج: بصیرت، را ندارد.

اولی مدرک می‌شود بلکه از او تعالی جز این مدرک عقل نمی‌شود که هست. پس بنابر این لفظ وجود بر او اطلاق می‌کنند بی‌ارادهٔ معنی لغوی یا شائبهٔ وضعی بلکه برای تفهیم و اشعار بر اینکه از او ـ تعالی و تقدس ـ همین شناخته شده که موجود است و عین وجود. و این جماعت این معنی را به طریق مکاشفه و عین الیقین یافته‌اند از روی ریاضت، نه به استدلال عقلی، اگر چه محققین علما استدلال بر این نیز کرده‌اند و در کتب مسطور است.

دیگر در کلام این طایفه علیّه مذکور است که این وجود مشهود معلوم از اشیاء وجود حق است و این را کوتاه نظران دست پیچی ساخته، اعتراض بلکه تکفیر می‌کنند که هرگاه که این وجود حق باشد، پس حق به این وجود موجود باشد و این مستلزم شناعت بسیار است؛ تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیراً. و حال آنکه مقصود ایشان را نیافته‌اند و از تمثیلی که مذکور خواهد شد راه به مطلب ایشان از این سخن فی‌الجمله می‌توان برد؛ چنانچه منقصه لازم نیاید؛ واللّه اعلم.

دیگر در اصطلاح این طایفه بلکه جمیع طوایف مقرر است که هر چیز در مرتبه تعین آن چیز است، چنانچه ایمائی بر آن گذشت. و معرفت، حفظ مراتب کردن است؛ چنانچه فرموده‌اند «گر حفظ مراتب نکنی، زندیقی» و مرتبه را ذاتی و حقیقتی بلکه وجودی نمی‌باشد. چه آن امری است مدرک بالتبع. مثلاً آب انگور در مرتبه[ای]که تلخی و إسکار عارض اوست، خمر است و حرام است و بعد از دو سه روزی که تلخی به ترشی تبدیل یافت و اسکار زایل شد، سرکه است و حلال. اکنون با خمر و سرکه دو مرتبه مدرک می‌شود برای آب انگور که هیچ دخلی به آن ندارد و به حسب این دو مرتبه عقل حکم می‌کند که هر یک از خمر و سرکه حقیقتی است مغایر و ذاتی است مستقل و شیء موجود، هر چند که در مرتبه آب انگور متحد باشند، لیکن در مراتب متغایرند و احکام به حسب مرتبه جاری است و به اعتبار تشخّصات متخالف. چه در تشخّص طفولیت، مصحف در زیر پای انداختن علت ارتداد نیست و در وقت تکلیف هست. پس احکام راجع به حقیقت نیست مطلقاً

بلکه حقیقتاً منزه است از همه حکمی و این تغایر و اختلاف احکام فرع مراتب است. و چون ذکی متفطّن تفکر نماید در جمیع اشیاء، همین معنی می‌یابد و اعتبار نیز همین حکم دارد که علت جریان احکام متخالفه می‌شود. مثلاً عقل حکم می‌کند که زید به اعتبار نشستگی غیر زید است به اعتبار ایستادگی. و در لوایح حضرت مخدومی ـ علیه‌الرحمه[1] ـ مذکور است اینکه حذف فصول میرساند به اتحاد جمیع موجودات در حقیقت واحده با وجود این همه تغایر و تخالف ذاتی. و مخفی نخواهد بود که اعتبار امری است که نتواند بود[2] که موجب حصول احکام خارجی شود، بلکه چنانچه صوفیه و حکما تصریح کرده‌اند تمام عقول و نفوس و افلاک از تعقل عقل اوّل بعضی اعتبارات خود را حاصل شده‌اند، بی واسطه و به واسطه. پس چرا نتواند بود که تعینات امور موجوده نمایند در خارج و فی‌الحقیقة اعتبار باشند و هیچ ذاتی موجود نباشد. و این سفسطه نیست، زیرا که مقوم دارند و آن حقیقت وجود است. و اگر عاقل از روی بصیرت نظر به خود کند که موجودی در کمال استقلال است و آنات و ساعات ماضیه و حال خود را خوب تدبیر نماید، می‌یابد که گذشتهٔ او چون خواب و خیال است و حال کذالک. با وجود ترتب آثار و بقای احکام، و از اینجا توهم آن نشود که حقیقت واحده، که به این تعینات برآمده[3] و ظهور کرده، ذات حق است؛ تعالی‌اللّه عن ذلک. اگر چه از ظاهر عبارت قوم این وهم ناشی می‌شود، بلکه آن وجود عام است که حکم ضوء آفتاب دارد و تعیّنات حکم الوان زجاج، و این در اکثر کتب مذکور است و این وجود عام پرتو وجود مطلق است و اوّل تعیّنات. و با آنکه حقیقت این معنی جز به مکاشفه صورت تحقق در نفس دانا نمی‌یابد، اما به طریق استدلال می‌توان گفت که اگر تعیّن عارض نفس ذات واجب باشد، ـ تعالی عن ذلک ـ این عروض را علت نمی‌تواند بود که غیر باشد و چون ذات خود علت عروض تعیّن باشد به حسب اقتضاء خواهدبود. چه ما بالغیر،

---

۱. مج: در تلویح حضرت مخدومی شیخ جامی رحمه‌اللّه.

۲. اساس: امری نیست که نتواند. ۳. مج: برآمده، ندارد.

البته منتهی به ما بالذات است و آنچه به حسب اقتضای ذات باشد از ذات به هیچ وجه منفک نشود. پس باید که همیشه متعین به یک تعین باشد ازلاً و ابداً. و این نیست چنانچه مشهود است. و نیز اقتضای تعیّن خاص فرع تعیّن مقتضی است با آنکه تواند بود که وهم طلب علت اقتضا کند به واسطهٔ آنکه ذات کامل است. پس تعین عارض نفس ذات حق نباشد و آنچه شیخ محمود ـ قدس سره ـ در *گلشن راز* فرموده که:

من و تو عارض ذات وجودیم　　　مشبکهای مشکات وجودیم

مراد این است که نسبت من و تو که تعینات خاصه است با وجود مطلق نسبت عوارض است باذات. یعنی، به خود، وجودی و قیامی نداریم و قوام ما به قوام وجود است بالتبع. چنانچه شیخ نظامی ـ رحمه‌الله تعالی ـ می‌فرماید که

زیـــرنشین عــلمت کــائنات　　　مابه تو قایم چو تو قایم به ذات

پس نسبت قوام ما به قیوّم به حق، چون نسبت قوام عرض است به ذات. و این تمثیل و تشبیه در قوام است نه در عروض. و اگر وهم گوید که پس تعین، که امری است اعتباری، قوامش به چیست که چنین موجود می‌نماید؟ گوییم که به فعل قیّوم خلاق و به فیض علیم حکیم. چنانچه دایرهٔ آتش از حرکت شعلهٔ جواله و آب از صعود بخار، موجود و متحقق می‌نماید. و سبحان اللّه که رباعی کمال اسماعیل در تفهیم[1] این معنی چه دخیل است که:

دل خون شد و شرط جان‌گدازی این است
در مــذهب او کــمینه بــازی این است
بــا ایـن‌همه هـم هـیچ نمی‌شاید گـفت
گــویا کــه مگــر بــنده‌نوازی این است

و فیه غنیة لمن تفطن واللّه اعلم.

---

۱. اساس : اسماعیل در تفهیم، مج: در تفسیر.

رقیقهٔ سادسه

در تمثیلی که رافع اعتراضات و مشعر بر مقصود است، ولِلّهِ المثلُ الاعلیٰ[1]

مستور نماند که هرگاه در سخن این طایفه این عبارت بیابند که این وجود، وجود حق است، آن را چنین فرا باید گرفت که این اشیاء هیچ وجودی ندارند و این وجود ـکه مدرک و ظاهر است ـ وجود حق است؛ به این معنی که چون حق تعالی موجود حقیقی و وجود بحت است از فیض او و پرتو نور او، این وجود ظاهر شده؛ چنانچه کسی گوید که نور ماه نور آفتاب است، این نه آن معنی دارد که آفتاب به همین نوری که ماه دارد منور است. چه به عقل و حس هر دو شاهد و معاینه است که آفتاب به نوری که در ذات اوست، منور است، نه به این نور که درماه است. و آن نور که در ذات اوست، تجزیه و انتقال و حرکت نپذیرفته و به حال خود قایم است و با این حال نور ماه نور آفتاب، یعنی ماه نیست الا جرمی تیره و بر همان تیرگی خود ثابت[2] و باقی است که اگر تیرگی از او زایل شده بودی، نورانیتش زیاده و نقصان نپذیرفتی، پس او بر تیرگی ذاتی خود باقی است و این نور که او را روشن دارد، پرتو نور آفتاب است. یعنی، نوری ورای نور آفتاب نیست و این نور ماه جزء نور آفتاب و عین آن نیز هست. پس ماه منور است به نوری که آن، نور آفتاب است، بی‌آنکه بر آفتاب منقصه لازم آید. و در این حال که ماه منور است به نور آفتاب به ذات خود تیره است و به حال تیرگی خود همیشه ثابت و نورانیتش از آفتاب می‌نماید، و انکار این معنی سَفَه و مکابره است.

و اما آنکه تعیّنات راجع به وجود است، چنین تصور باید کرد ـ ولا مناقشة فی‌التمثیل ـکه لفظ وجود مطلق را، یعنی، وجود و بس بی‌قید. پس چون لفظ پادشاه انگارند و آن حقیقت متعالیه را جلّ شأنه چون شخص انسانی که اطلاق اسم پادشاه بر او می‌کنند و وجود عام را چون معنی پادشاه که عقل بعد از تصور نسبت

---

۱. نحل، ۶۱.

۲. مج: باقی و ثابت است.

پادشاهیّت اخذ می‌کند که عبارت از پادشاهی است که انبساط و اجرای احکام و نسب لوازم پادشاهیّت است. و چون بسط و جریان حکم پادشاهی از وکیل ظاهر می‌شود و در تمام مملکت جریان می‌یابد، همچنین فیض وجود حق که فیّاض مطلق است، اوّل در وجود عام ـ که به اصطلاح علما رحمت امتنانی و معنی اسم[۱] الرحمن است ـ ظاهر می‌شود، و از آنجا بر قوابل اعیان می‌تابد و حقایق و مراتب کلیه را نسبت به آن چون نسبت مناصب عالیه، مثل وزارت واشراف و استیفا و امثال اینها، انگارد که همه از پادشاه ناشی است و از لوازم پادشاهی است، بی‌آنکه هیچ دخل در ذات وجود آن شخص که پادشاه است داشته باشد. و فی‌الحقیقه پادشاهی منقسم و متجزّیِ به این مناصب نشده و حکم اینها همه حکم اوست. و باز از این مناصب تنزل کرده، منصب حکومت شهرها و قریات را حکم وجودات نوعی و صنفی و انفار که در تحت حکم این حکاّمند، از خواص و ندما و نواب و پیادگان و ضابطان، چون وجودات جزئی و شکی نیست که در شهری اگر یکی ازین انفار فعلی کند، خوب یا زشت، رعایا قبول آن می‌کنند که این حکم سلطانی است، با آنکه تعین آن فعل و حکم از خوبی و زشتی از جانب آن نفر است، وکذلک حکام دیار و قریات و جمیع اهل مناصب تا منتهی شود به وکیل، با آنکه تعیّن فعل از ایشان است، اما حکم پادشاهی است. و تحقیق مسئلهٔ خیر و شر از اینجا می‌توان کرد و این همه منسوبات پادشاهی است که لازمهٔ پادشاهیت است و داخل در وجود شخص انسان با حقیقت انسان نیست. و شخص انسان نیز این نیست، بلکه پادشاهی این است که چنین باشد و این احکام بدین ترتیب جریان یابد و منسوب به پادشاه شود، بی‌آنکه او به نفس خود ملتبس به هیچ حکم از آن احکام باشد.

پس آن شخص انسانی مِنْ حیث هو هیچ از اینها ندارد و لازم او نیست و مِنْ حیث هو سلطان این همه نسبت به او دارد و احکام بلانهایت جریان می‌یابد از

---

۱. مج: اسم‌اللّه الرحمن.

سلطنت او. کذلک ذات مقدس حق ـ جل شأنه و عظم سلطانه ـ هیچ لازمی ندارد و با او هیچ نیست و او به هیچ ملتبس نه. و چون موجود است از او فیض می‌رسد به وجود عام، یعنی، وجود عام نفس آن فیض است که از روی اختیار نه ایجاب از او صادر می‌شود و از وجود عام به وجود خاص می‌رسد و این همه، آثار موجودیت اوست. و از کلام اهل کلام این معنی چنین ظاهر شده که منشأ صفات واجب ذات ممکن است و چون این عالم به این نظام از او ـ تعالی ـ صادر شده، پس او حیّ است و عالم است و قادر است و مرید است و جمیع صفات ذاتی و فعلی را از جهت صدور عالم از او ـ تعالی ـ اثبات می‌کنند، و هر یک به زبان خود بیانی موافق اصطلاح خود می‌کنند و مآل همه قریب است به یک قصد و عقل صحیح این معنی را می‌داند که هر وصف که در موصوفی تغیر و تبدل یابد، آن از ذات او نیست و چون از ذات او نیست، پس در او نیست و اتصاف به حسب ملا بسه و اضافه است و چنین اتصافی نمی‌باشد، مگر در قابل و ذات فاعل مطلق ـ تقدس و تعالی ـ منزه از چنین ملابسه. پس وجود این اشیاء با آنکه وجود حق است، هیچ ملابسه به ذات مقدس او ندارد و همین اضافهٔ نمود و صدور است که چون فعل است از فاعل و پرتوی است از نور محض؛ والله اعلم.

رقیقهٔ سابعه

چون مقرر قوم این است که به غیر از ذات مقدس حق تعالی و فیض صفات و اسمای حسنی هیچ نیست چنانچه شیخ محی‌الدین عربی ـ قدس سره ـ در *رسالة‌الانوار* که در جواب استرشاد امام فخر رازی ـ رحمه‌الله تعالی ـ نوشته می‌فرماید «که فانه ماثم فی‌الوجود الاالله تعالی و صفاته و افعاله فالکل هو ربّه و منه والیه.» و این اشیا که موجودند، بی این اشیا موجودند. یعنی، آسمان ـ مثلاً ـ موجود است، نه به اینکه آسمان حقیقتی است موجود، بلکه آسمان تعیّنی است از تعیّنات وجودی در مرتبه جسمی، و اثر فعلی است ناشی از اسمی از اسمای الهیّه. پس بنابر

این جای آن هست که پرسیده شود که این اشیا مدرکه هر چند تعین باشند و محض اعتبار، اما آسمانی و زمینی و نباتی و حیوانی و انسانی مدرک می‌شود و این تشخصات جنسی و نوعی و فردی واقع است و معاملات و جزا و سزا و وعد و وعید و شرایع و احکام مترتب است و عالم عقول و نفوس و ارواح و ملائکه هست واین همه بر تقدیر آنکه تعیّن باشند، تعین حقیقی واقعند آیا حقیقت این تعیّنات چیست؟ جواب آن است که نزد این طایفهٔ علیّهٔ موحّده ـ قدّس الله تعالی اسرارهم ـ چنین مقرر شده به کشف صحیح و برهان صریح که اینها همه صور علمیهٔ حقند و تفصیل این مجمل [۱] از روی اجمال آن است که ذات مقدسهٔ الوهیت را صفات کمال است که آن را به اصطلاح این جمع، شئون ذاتیه گویند و به حسب اعتبار ذات یا صفتی از آن صفات اسمی از اسمای حسنی متحقق است و اسما [۲] بعضی کلیاتند و بعضی جزئیات، و حق ـ سبحانه و تعالی ـ عالم به جمیع کلیات و جزئیات اسمای خود است و از علم او تعالی به حسب تعلق به آن، کلاً و بعضاً صورتی تحقق می‌یابد و این صورت حقیقتاً موجودی است از موجودات. و در اخبار نبوی ـ صلّی‌اللّه علیه و علی آله وسلم ـ وارد است که بعد از قرائت آیهٔ «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [۳] عبارتی فرموده‌اند که مفادش این است که از جمله شأن او آن است که یکی را بر می‌دارد و یکی را فرو می‌گذارد. پس این اشیاء آثار همان حقایقند. و از اینجا حکما و محققین علما گفته‌اند که اشیا بأنفسها حاضرند نزد علم او ـ تعالی ـ و نیز گفته‌اند که علم حق ـ تعالی ـ علم فعلی است نه انفعالی. یعنی، علت وجود معلوم است. و کلام بعضی از ائمه اهل البیت ـ علیهم‌السلام ـ که «عالم لامعلوم» مؤید این سخن است. و اگر وهم سؤال کند که هر گاه که حقایق اشیاء صور علمیه اسمائیه باشد، پس در علم تکثّر حاصل آید و چون علم غیر ذات نیست، پس آن تکثر راجع به ذات واحد حقیقی شود و اندراج این کثرت در آن ذات مقدسه منافی وحدت است؟ جواب آن

۱. مج: همه از روی.
۲. مج: و امّا بعضی.
۳. رحمن، ۳۰.

است که نسبت این شئونات و تکثر به ذات علم، چون نسبت تکثّر نسبت است به سوی واحد عددی، و نقطهٔ مرکز مثلاً در واحد عددی، نسبت نصفیت اثنین و ثلثیت ثلاثه و ربعیت اربعه الی غیر النهایه مندرجه است و در نقطه مرکز نسب متکثره به حسب نقاط محیط مندمج واصلاً موجب تکثر به هیچ وجه در ذات آنها نیست و عقل صحیح این را منکر نیست. و همچنین نسبت انواع علوم و خطوط و فضایل و هنر و صنایع و حرف به شخص واحد سبب تکثر و تعدد در ذات اونیست بلکه از او فعل بسیار ناشی می‌شود و آثار متکثره به ظهور می‌رسد و ذات او بر وحدت خود باقی و ثابت و اگر معنی وحدت را دریابد که نه وحدت عددی مراد است، این سؤال نکند و یا سبحان‌الله هرگاه که جایز باشد که شخصی سیمایی از روی علم ناقص خود انواع صور و تماثیل در نظر بینایان دانا متحقق درآورد و مدتی مدید پاینده بدارد و از این هیچ نقصان و تکثر و حلول و اتحاد و تلبس به آن صور منسوب به او نشود، چرا این عقل عاقل با وجود آنکه قابل است که ورای طور او اطوار بسیار است، تجویز این نکند که از قادر[1] علیم خلاق حکیم این موجودات ثابت و متحقق باشند، بی‌اسناد امری منافی تقدس و تنزه و توحُّد[2] به سوی او «مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ»[3].

بلی بیچاره[ای] که قدرت قادر علی‌الاطلاق را منحصر می‌سازد. در آنچه به حسب تعقل خود آن را ممکن داند و آیه کریمهٔ «واللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قديرٌ»[4] را به صرافت خود نمی‌تواند گذاشت و تصور این نمی‌کند که شاید که ممتنع عقل او، ممکن و مقدور خدای تعالی باشد، با آنکه بسیار امور به دلیل ثابت می‌سازد بعد از آنکه نقیضش نیز قبل از آن به دلیل ثابت ساخته بود، چنانچه بر امام فخر واقع شد و متنبه نمی‌شود که شاید که حکم به امتناعش از قبیل حکم به ثبوت آن نقیض باشد، ضعیفی که در مدرکات عقلی خود اینش حال باشد، چون بی‌مکابره و اعتراض

---

۱. مج «خلاق» ندارد.
۲. مج: «توحد» ندارد.
۳. انعام، ۹۲.
۴. بقره، ۲۸۵.

آنچه عرفای محققین به کشف صحیح و شهود تام[۱] یافته‌اند و همیشه عین‌الیقین ایشان است، بلکه به حق الیقین و حقیقت آن نیز ترقی نموده‌اند، تواند قبول[۲] نمود «یَهْدِی اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشٰاءُ»[۳]، «واللّٰهُ بِکُلِّ شیءٍ علیم»[۴].

اگر گویند که این اعتراض و تکفیر از اولیا و اهل کشف نیز صادر شده، چون شیخ علاءالدوله سمنانی و سید محمد گیسو دراز و غیر ایشان ـ قدس‌الله تعالی اسرارهم ـ جواب گوییم که چنانچه سابقاً در نقل از شرح مکتوب و غیر آن اشعاری شد، این تکفیر ایشان از روی ادای کلام است و عاید به آنکه این کلام به حسب ظاهر کفر است، و الاّ خود همان مطلب را بعینه بیان فرموده‌اند. چنانچه از سمر سید محمد ـ قدس سره ـ منقول شد و در *نفحات‌الانس* منقول است که شیخ علاءالدوله خود به اطلاق وجود ذات عینی لا بشرط اشاره فرموده است در بعضی *رسایل* که «الحمدلله علی‌الایمان بوجوب وجوده و نزاهته عن ان یکون مقیداً محدوداً او مطلقاً لایکون له بلامقیداته وجوده». چون مقیدی محدود نباشد و مطلقی نباشد که وجود وی موقوف باشد و بر مقیّدات ناچار مطلقی خواهد بود لا بشرط شیء، پس تفاوت به حسب عبارت است، نه در اصل اعتقاد و فرق بسیار است میان بیانی و نیاتی.

و حکایتی به طریق استشهاد بیاوریم: یکی از سلاطین در خواب دید که دندانش افتاد. به یکی از ندمای خود گفت. او تعبیر نمود که یکی از قرابتان تو خواهد مرد، و سلطان غمگین شد. در آن اثناء ندیمی دیگر رسید و سبب غمگینی سلطان[۵] را پرسید. سلطان گفت که چنین خوابی دیده‌ام و فلان چنین تعبیر کرده. این ندیم گفت که غلط گفته. عمر سلطان درازتر از عمر قرابتان خواهد بود. سلطان شادمان شد، با آنکه مفاد هر دو عبارت یکی است، اما رعایت حق‌الاداء از ندیم ثانی واقع شده. و

---

۱. مج: تمام.
۲. اساس: قبول نمود.
۳. نور، ۳۶.
۴. بقره، ۲۸۳.
۵. مج: غمگین دید سلاطن را از سبب پرسید.

اگر تتبع رود، اکثر سلسلهٔ مشایخ براینند، غایتش بعضی تلفظ وجود تعبیر کرده‌اند و بعضی نکرده‌اند. و سلسلهٔ نور بخشیّه و سلسلهٔ نقشبندیه و سلسله نعمت‌اللهیه بر اینند و در *نفحات‌الانس* مذکور است که حضرت خواجه ابونصر پارسا ـ قدس سره ـ از والد خود نقل[۱] کردند که ایشان می‌فرمودند که *فصوص* جان است و *فتوحات* دل [۳]. و اعتقاد حضرت مخدومی مولانا عبدالرحمن جامی از مصنفات ایشان ظاهر است و نسبت ایشان به سلسلهٔ علیّه نقش بندیّه کذلک، و تتبع این معنی باعث طول مقال است. پس کسی که درک اقوال این اکابر نتواند کرد، اولی آن است که زبان را [۴] محافظت نماید و به دل[۲] انکار ایشان نکند بلکه به نقصان فهم خود مقرّ آید که این طریق اسلم است. و کل میسر لما خلق له. والسلام علی من اتبع الهدی.

ختم

بر رأی ثاقب ارباب دانش مبرهن بادکه عالم بأسرها هندسهٔ علمی است. یعنی، شکل علم است. و حکیم سنایی - قدس سره ـ می‌فرماید

که همه افکار ذکرالله است نیک‌بخت آن کسی که آگاه است

و از جملهٔ ادله بر این مطلب آن است که اطباق انبیا و اولیا و علما شده بر آنکه آفاق و أنفس مطابقند و آنچه در عالم کبیر است، که مجموع عالم باشد در عالم صغیر، که شخص انسانی است، هست؛ مع شیء زاید. و امام الموحدین و سرالانبیاء والمرسلین و قائدالغُرّالمحجّلین، امیرالمؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب ـ علیه‌السلام ـ می فرماید که:

أتــزعم أنک جــرم صــغیر و فیک انطوی العالم الأکبر

و هرگاه که عالم اکبر در شخص انسانی منطوی باشد، پس او زاید بر عالم باشد.

---

۱. مج: پرسیدند.
۲. مج: «به دل» ندارد.

چه محیط زاید بر محاط است و انسان بتمامه علم است و شعور. نمی‌بینی که خطوط بدن او هر عضوی علمی است جداگانه و دلالت بر اوضاع خاص می‌کند. و از این روشنتر، نظر چون به اندرون خود می‌کند، می‌یابد که علی‌الدوام صور شعوری از او ناشی است. و دلیل دیگر اتفاق صوفیه و حکماست بر آنکه عقل اوّل شعور مطلق و نور محض است و تمام موجودت از تصورات او ناشی شده. یعنی، علم او به مبدأ مادهٔ وجود عقل دوّم شده و علم به خودش مادهٔ وجود نفس فلک الافلاک آمده و علم او به امکانش مادهٔ وجود جرم فلک اطلس گردیده، و از عقل دوّم کذلک تا آخر مراتب. پس تمام عالَم، علم است و علم[۱] تمام عالم در انسان و انسان از جانب حق تعالی مکلف است به تحصیل صورتی علمی که مطابق باشد. چه علت ایجاد معرفت است و آن علم ایمان است که انبیاء جهت تعلیم و تذکیر آن مبعوث آمده‌اند و حکمت در این تشریع و تکلیف اخراج همین‌های بالقوه است به[۲] بالفعل، چنانچه بر ذوی‌النُّهی پوشیده نیست. پس حاصل و محصول وجود علم باشد؛ کما فی‌الحدیث القدسی: «فأحببت أن اعرف»[۳]. و نیز انسانیت انسان نیست الّا به علم. چه فصل مقوّمش نطق است، به معنی ادراک کلیات. و عقل که از جماد به نبات ترقی به حرکت نموّ شده و از نبات به حیوان به حس و حرکت ارادی و از حیوان به انسان به ادراک کلیات. پس انسان را پایهٔ انسانیت به علم است و ترقّی و تنزل به حسب آن و مراد به این علم، معرفت صفات و اسماء و افعال الهی است و باقی علوم آلت این علم است و پایهٔ ادنای این علم استدلال است و پایهٔ اعلا کشف و عیان. و صوفیه که خلاصهٔ این امّتند، برای تحصیل این علمِ کشفی آلات قرار داده‌اند و اصل آن سه چیز است: اوّل ـ ذکر، دوّم ـ مراقبه، سوم ـ رابطه. و ذکر به تقسیم اولی بر دو قسم است: جلی و خفی. و نزد بعضی جلی در تأثیر اقوی است و

---

۱. اساس: علم تام.

۲. مج: نه ما بالفعل.

۳. کنت کنزاً مخفیّاً فأحببتُ... *کامل بهائی*، ج ۱، ص ۳۴. *مشارق انوار الیقین*، ص ۲۷. *جامع الاسرار*، ص ۱۰۲.

نزد بعضی خفی. و آنچه قرآن بدان ناطق است، این است که: «و اذْکُرْ رَبَّکَ فِي نَفْسِکَ تَضَرُّعاً و خِيفَةً و دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الآصَالِ»[1]. و از این است که این دو وقت را البته به ذکر میگذرانند. و تتمهٔ آیهٔ کریمه: «وَلاتَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ» است، اشاره است به مراقبه. و بهترین انواع آن این است که همیشه مراقب معنی واللهُ بكُلِّ شَيءِ مُحيط[2] باشد و هر کسی را طریقی درخور است و نسبت به هر کسی، قسمی انفع است و استاد تعیین آن می‌نماید. اما رابطه آن است که همیشه ملازم تصور صورت پیر خود است به نوعی که آن مرشد اشاره نماید در نظر بصیرت دارند و از آن غافل نشوند. و منشعبات این اصول و خصایص هر سلسله در این امور در کتب مذکور و مسطور است و این لاشیء، از این وادیها دور و غرض از جملهٔ[3] این اعمال همین است که صورتی مطابق حقانی در نفس سالک مرتسم شود. چه به اتفاق محققین علما، نفس متمثل به صور معلومات می‌شود و نفس ناطقه عالم عالمی می‌شود نورانی معقول و دراین نشئهٔ دنیوی هر مرتبه که به علم حاصل گردید، بعد از مفارقت روح از بدن به همان مرتبه قرار می‌گیرد و برزخ روح انسانی مرتبهٔ یقین اوست. لهذا سعی می‌کنند که این مرتبه علمی رفعت یابد و دایره‌اش اوسع شود. «وَ مَنْ كَانَ فِي هٰذِهِ اَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الآخِرَةِ اَعْمىٰ وَاَضَلُّ سبيلاً»[4].

و اما ارباب عزت و دول را چون به واسطهٔ مشاغل مصالح ملکی، که موجب نظام عالم است، اشتغال به آلات تحصیل این مرتبه کمتر دست می‌دهد؛ برایشان دو چیز واجب است که نصب العین شاهد عمل سازند تا بدین درجهٔ علیا وصول یابند که یک توسّل به صحبت و محبت این طایفهٔ علّیه جستن و خود را به طریق محبت در دلهای ایشان گنجانیدن و رضای ایشان را گزیدن و قولاً و فعلاً در خشنودی دل ایشان کوشیدن که المرء مع من أحبّ[5] دیگر باعامهٔ خلق به طریق

۱. اعراف، ۲۰۶.
۲. انه بکل شیء محیط. فصّلت، ۵۴.
۳. اساس: این همین
۴. اسراء، ۷۳.
۵. مصباح الشریعة، ص ۱۹۴. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۰۱. الامالی، ج ۲، ص ۲۴۵.

شفقت و رحم عمل نمودن و پایه هر یک را به قدر مرتبهٔ ایشان بر پای داشتن. حاصل کلام آنکه به مضمون «**التعظیم لامر الله و الشفقة علی خلق الله**»[۱] عمل بجای آوردن. و در این باب آیات و اخبار[۲] و سخنان علمای کبار بسیار است. ولله الحمد والمنة که در این دور و اوان بر صحیفه جهان، و صفحه زمان، رقم ادراک این سعادت عظمی، در دفتر دیوان معامله این لوحه، مجموعهٔ کامکاری، و حلیهٔ شاهد شهریاری ثبت است وصیت صفات حتم‌الاتباعش چون دایرهٔ افق بر محیط زمین دایر تار و پود خلق، وجودش معلم افتخار بر قامت روزگار پیراسته و نهان و آشکار لطف و کرمش جمال نوعروسان امانی و آمال بعید و قریب را به زیور قبول و حصول آراسته، با آنکه قامت استقامتش مدام، چون شمع بزم افروز انجمن جهان است، صورت حسن سیرتش همواره خلوت نشین زاویه قلوب اهل علم و عرفان است، و اگرچه دایماً به ظاهر با مظاهر تعدد و تکثر کیانی مشتغل است، همیشه به باطن در مواطن تجرد و توحد نایره شوق و طلبش مشتعل. زهی خلوت در انجمن. رجا به کرم فیاض مطلق و جواد به حق، واثق است که نهال نامی نامش را در روضهٔ خلد و دوام سبز و تر دارد و نخل باسق دولت دارَینش[۳] را از چشمهٔ ترقی و تصاعد درجات منزلَتَین شاداب و بارور[۴]. بحق الحق و اهله. و الحمدلله ربّ‌العالمین وصلّی‌الله علی خیر خلقه محمّد و آله اجمعین.

تمام شد رسالهٔ رقایق الحقائق فی‌التاریخ ۱۷ شهر ذی‌القعده ۱۰۱۹

در بلدهٔ احمدآباد حمیث عن الآفات والفساد.

---

۱. *الدرة الباهرة*، ص ۱۸. اخلاق محسنی، ص ۲۱۰. *الرسالة العلیة*، ص ۱۴۵.

۲. مج: «اخبار» ندارد. ۳. مج: دولت را از.

۴. مج: بحق محمد و آله والحمدلله رب العالمین و صلی‌الله علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین و سلم تسلیماً کثیراً. تمت هذه‌الرساله فی ۲۰ شهر شعبان المعظم من سنه یکهزار و دویست و نود و نه ۱۲۹۹.

یادداشت بر رساله رقائق الحقائق

۱. فرموده‌اند: این کلام شیخ عارف عربی ـ قدس‌الله سره - بدین معنی است که اعیان ثابته آنچنان که در مرتبت خویش به وجود خاص خود هستند، ثابتند و ظهور آنها در مراتب مادون، جلوه‌ای از اصل است نه خود اصل بعینه. بقول قویم حضرت میرفندرسکی ـ رحمةالله تعالی علیه:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

۲. در فتح چهارم از فاتحه دوم *فواتح سبعهٔ میبدی* ـ رضوان الله تعالی علیه ـ آمده است: جنید که حدیث کان الله و لم یکن معه شیء را شنید، فرمود: الآن ایضاً کذلک. و گویا این ضمیمه در حدیث مندرج است و کان‌الله در او از قبیل کان‌الله علیماً حکیماً[1] و کان‌الله رحیماً[2] است.

انتهی قوله.

این حدیث در جامع صغیر ج ۲ ص ۹۶ آمده و برای توضیح آن باید به شرح علامه *قیصری بر فصوص الحکم* ط اول ص ۴۳۴ و ۴۶۸ رجوع نمایید، که «کان» حرف وجودی است نه آنکه ادیب گوید و فهمد.

۱. نساء، /۱۸. ۲. نساء، /۹۷.

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار

تو فهم آن نکنی ای ادیب من دانم

۳. علاّمه طباطبائی ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ صاحب تفسیر عظیم الشأن *المیزان* به بعضی ازتلامذهٔ خویش چنین افاده فرموده‌اند: *فصوص الحکم* مُشت مُشت معارف افاضه می‌فرماید و *فتوحات مکیه* دامن دامن.

۴. حاج ملاهادی سبزواری را ـ قدس سره ـ در بدایت *اسرارالحکم* کلامی است کامل بدین عبارت: ... تا مشکلی میرسد تبادر به ردّ و انکار نکنید که مطالب عالیه را فهمیدن هنر است نه ردّ و انکار.

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز

گر نداری تو سپر واپس گریز

۷

رسالۀ توحید

ویا

فضیلت (شرافت) انسان

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم

حمد و سپاس بی‌قیاس مر خداوندی را که در مشکات دل انسان چراغ «ولکن یسعنی قلب عبدی‌المؤمن»[1] برافروخت و بر قامت استقامتش خلعت «الانسان سرّی و انا سرّه»[2] دوخت و صلوات زاکیات بر مقصود وجود و منبع لطف و جود، صاحب مقام محمود محمد مصطفی، و آل و اصحاب و اولاد طاهرین[3] او باد.

اما بعد؛ این چند کلمه[4]‌ای است بر سبیل وسیله عرض حاجات به درگاه پادشاه جم جاه گیتی بارگاه خلافت دستگاه، مصداق السلطان ظل الله، خسروگردون فرّا نجم سپاه، داور دین پرور عالم پناه، حامی حمی الاسلام، نورالله فی‌الظلام، رافع لواء العدل و الاحسان السلطان بن‌السلطان ابوالغازی مرتضی شاه بن نظام شاه خلّدالله ملکه و سلطانه و افاض علی‌العالمین عدله و برّه و احسانه رقم زدهٔ کلک عبودیت ذره بی‌مقدار، محمد[5] دهدار، امید که منظور نظر[6] قبول و عاطفت خسروانه آید.

و این ارقام مرتب شده بر مقدمه و سه فصل و خاتمه، و بالله التوفیق.

---

۱. *احیاءالعلوم*، ج ۳، ص ۱۲، حاشیه.
۲. *احادیث مثنوی*، ص ۶۲.
۳. اساس «طاهرین» ندارد.
۴. اساس و رضوی: چند کلمه‌ای است رقم زدهٔ کلک.
۵. اساس: کلک عبیدالاحرار و مملوک الابرار محمد دهدار.
۶. اساس: منظور نظر همگان.

مقدمه

در بیان شرف و فضیلت انسان

بر عاقل خبیر پوشیده نیست که کتب الهی و اخبار حضرت رسالت پناهی مشحون است به فضایل و شرف انسان. چه انسان افضل و اشرف موجودات است. زیراکه او اوّل موجود است و آخر مقصود و میان او وحق تعالی واسطه نیست از آن جهت که در حدیث شریف وارد است که: «انا من‌الله والخلق منی»[1] یعنی من از خدایم و خلق از منند. یعنی، بواسطهٔ من موجودند. پس میان انسان و خدا واسطه نباشد. و دلیل عقلی بر آنکه انسان اوّل موجودات است، آن است که موجودات به او منتهی می‌شود؛ همچنانچه درخت به میوه. و اوّل هر چیز همان است که نهایت کمال آن چیز است. و شرف و فضیلت انسان را وجوه بی‌شمار است. از آن جمله آنکه علم به کلیات و جزئیات او را حاصل است. دیگر آنکه جمیع موجودات در او مندرجند بر وجه اتمّ، چنانچه از یک تا نه در ده مندرجند. زیراکه انسان جامع مراتب وجود است؛ هم روحانی و هم جسمانی. و حضرت امیرالمؤمنین و امام‌الموحدین علی ـ علیه‌السلام ـ می‌فرماید که

أتــزعم أنک جـرم صـغیر فـیک أنطوی العـالم الأکـبر

یعنی، گمان می‌بری که تو این جسم کوچکی و حال آنکه در تو پیچیده است این عالم اکبر.

دیگر آنکه ظهور جمیع اسماء و صفات الهی در انسان است. چه هر یک از موجودات خدای تعالی را به یک نام خاص می‌خوانند و انسان او را به تمام نامها می‌خواند؛ چنانچه کریمهٔ و «عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ کُلَّها»[2] خبر می‌دهد.

دیگر آنکه انسان تعیین مراتب موجودات می‌کند و حقیقت ذات و صفات هر چیز از انسان ظاهر می‌شود. دیگر آنکه در احادیث قدسیه وارد است که: « یابن ادم

---

۱. والکل منّی ـ مشارق *انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین* (علیه‌السلام)، حافظ رجب‌برسی، ص ۲۹.
۲. بقره، ۳۱.

خلقت ما خلقت لأجلک و خلقتک لأجلی»[۱] یعنی، ای فرزند آدم، آفریدم هر چیز را که آفریدم از برای تو و آفریدم تو را از برای خود. و یقین است که آنچه از برای خدا باشد، افضل است از آنچه از برای دیگری باشد.

دیگر آنکه انسان خلیفة الله است و از موجودات هیچ چیز را مرتبت خلافت الهی نیست، دیگر آنکه امانت الهی به او سپرده شده. زیراکه از موجودات هیچ چیز قوت این امانت نداشت؛ چنانچه خواجه حافظ می‌فرماید:[۲]

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعهٔ فال به نام من دیوانه زدند[۱].

و شیخ سعدی علیه‌الرحمه نیز فرماید که:

مرا تحمل باری چگونه دست دهد
که آسمان و زمین بر نتافتند و جبال[۳]

واگر فضایل انسان را بیان کنند، کتبخانه‌ها جمع شود. اینجا غرض اشاره بود به آنکه انسان را به خدا نسبت است وباقی موجودات را به انسان نسبت است. و سرّ این معنی بسیار عزیز است و به طریق رمز و اشاره بزرگان گفته‌اند که[۴]:

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی
و ای آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست آنچه درعالم هست
از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

و همچنانچه انسان را بر جمیع موجودات افضیلت است، افراد انسان را نیز بر یکدیگر به حسب معرفت فضیلت است. زیرا که انسانیت همین علم و معرفت است و بس و هر که راکه معرفت زیاده، او را در مراتب انسانیت زیاده چنانچه در قرآن مجید وارد است که: «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»[۵]. و ارباب معرفت بر دو قسمند: یکی آنکه به دلایل عقلی راه به مطلوب برند، و دوّم آنکه به ریاضت و

---

۱. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۶۳. ۲. مج: بیت
۳. کلیات سعدی، ط سازمان انتشارات جاویدان ۱۳۶۷، ص ۴۶۷.
۴. مج: رباعی. ۵. مجادله، ۱۱.

مجاهده به مقصود رسند. اما ارباب استدلال اگر تابع شریعت باشند، ایشان را متکلم گویند و اگر تابع نباشند، ایشان را حکیم مشایی گویند. و اما ارباب ریاضت اگر تابع شریعت باشند، ایشان را صوفی خوانند و اگر تابع نباشند ایشان را حکیم اشراقی نامند. و غرض ما ذکر کلمه‌ای چند است در توحید بر مشرب صوفیه.اما یک فصل به طریق اهل استدلال ذکر کنیم تا فایده‌اش بیشتر باشد؛ والله‌الموفّق.

فصل اول
به طریق اهل استدلال

هر چیز که در خارج موجود است و آثار بر او مترتب است، از دو حال بیرون نیست که یا محتاج است در ترتُّب آثار به امری دیگر که به او ضمّ شود، یا محتاج نیست به امری‌غیر خود. اگر محتاج نیست به امری، آن را واجب خوانند؛ و اگر محتاج است، او را ممکن نامند. و آن امر که با او ضم شود تا آثار بر او مترتب شود، آن را وجود گویند. و چون جماعتی از بی‌بصیرتان ممکنات را بی‌احتیاج به واجب موجود می‌دانند، مثل اهل طبیعت که می‌گویند که از تخم، درخت می‌شود و از درخت تخم و همیشه چنین بوده، پس ارباب بصیرت را ضرور شده که ابطال قول ایشان کرده، بیان اثبات واجب کنند. پس می‌گویند که این سخن باطل است. زیرا که وجود درخت موقوف است بر وجود تخم که اگر تخم نباشد درخت وجود نیابد، و وجود تخم نیز موقوف است بر وجود درخت که اگر درخت نباشد، تخم موجود نشود، پس نه تخم موجود باشد و نه درخت، و حال آنکه هر دو موجودند. پس البته تخمی هست که نه از درخت[1] موجود شده و جمیع درختها و تخم‌ها از آن حاصل شده.

و از جمله دلایلی که در بیان اثبات واجب گفته‌اند، یکی این است که چون عاقل ذکی نظر به خود می‌کند، می‌یابد که او نبوده و پیدا شده و نمیتواند بود که خود، خود را پیدا کرده باشد. زیرا که پیدا کننده می‌باید که باشد تا دیگری را پیدا کند و

۱. اساس: نه از درخت حاصل شده.

چیزی بیشتر از خود نمی‌باشد. پس دیگری او را پیدا کرده و اگر آن دیگر نیز همین حال داشته باشد، که نبوده و پیدا شده، پس او را نیز دیگری پیدا کرده. پس جمع آنچه نبوده و پیدا شده، همه یک حکم دارند که محتاجند به دیگری. و آن دیگر البته واجب الوجود است که اگر ممکن الوجود باشد، در آن حکم هم شریک خواهد بود.

دلیل دیگر آن است که عقل حاکم است به آنکه هر چه حادث است، طبیعت او این حال ندارد که خود را موجود سازد. پس حادث در وجود محتاج است به قدیم و حادث موجود است. پس قدیم موجود است.

دلیل دیگر آنکه زید موجود است و وجودش حادث است و حال از دو برون نیست که یا خود را خود ایجاد کرده، یا غیر او را ایجاد کرده. اگر خود، خود را ایجاد کرده، پس در وقت ایجاد یا موجود بوده باشد یا معدوم، اگر معدوم بوده، معدوم ایجاد نمی‌تواند کرد، و اگر موجود بوده پس ایجاد نکرده، زیرا که موجود را ایجاد کردن محال است پس دیگری او را ایجاد کرده و آن واجب است. و پوشیده نماند که غرض از دلایلِ اثبات واجب الزام اهل کفر است والاّ حقیقت حال آن است که تمام دلایل اهلِ اثبات و استدلال[1] به واجب ثابتند نه آنکه واجب به ادله ثابت است[2].

زهی [۲] نادان که او خورشید تابان   به نور شمع جوید در بیابان

و همچنین دلایل توحیدنیز برای الزام مشرکین است. و همین یک دلیل قاطع و برهان ساطع که از امام الموحدین و سرّالنبیین، علی‌ابن ابی‌طالب ـ علیه‌السلام ـ مروی است، کافی است در توحید که فرمود: اگر الهی دیگر بودی، هر آیینه پیغمبری از او به ما آمدی وکتابی به ما فرستادی. و این نیز دلیلی است ذوقی که اله آن است که همه به او محتاج باشند و او از همه غنی باشد. پس اگر دو اله باشد، یکی کافی است برای ایجاد ممکنات و آن اله دیگر وجودش بی‌فایده است و

۱. اساس: و اهل استدلال.   ۲. مج: بیت.

احتیاج به او نیست و هر چه وجودش بی‌فایده است و چیزی را به او احتیاج نیست، او اله نیست، پس اله نیست الاّ یکی. و از این دلیل ثابت می‌شود که صفات عین ذاتند که اگر غیر ذات باشند، پس ذات در افعال محتاج به غیر باشد که آن صفات است. تعالی الله عن ذلک علواکبیراً. و معنی عین بودن صفات آن نیست که ذات و صفت دو چیزند که عین یکدیگر می‌شوند. چه این مُحال است بلکه معنیش آن است که آن اثری که در ما مترتب می‌شود بر ذات یا صفت، آن اثر در واجب تعالی مترتب بر ذات تنها می‌شود. مثلاً ما چیزی راکه می‌دانیم به ذات با صفت علم می‌دانیم که اگر صفت علم با ذات ما نباشد چیزی را نمی‌دانیم، اما واجب تعالی چیزها راکه می‌داند، به ذات تنها می‌داند نه به ذات با صفت علم، و همچنین باقی صفات که ما به قدرت قادریم و به اراده مریدیم، و او تعالی به ذات قادر است و به ذات مرید است. و در معنی صفات هرکسی چیزی فرموده‌اند و آنچه در *عیون اخبار رضا* مروی است از حضرت امام رضا ـ علیه‌السلام ـ معنیش راجع به این است که حق تعالی حیّ است. زیراکه حیات بخشیده به زندگان و علیم است، زیراکه علم داده به عالمان، و همچنین باقی صفات. پس معنی همه راجع به ایجاد می‌شود. و بعضی تمام صفات را به معنی سلب گرفته‌اند. مثلاً میگویند که حیّ است، یعنی، موت ندارد و علیم است، یعنی، جهل ندارد و قادر است، یعنی عجز ندارد. و دیگران به معنی دیگر نیز فراگرفته‌اند.[۱] «وَ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلیٰ شاکِلَتِهِ وَ رَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدیٰ سَبیلاً»[۳][۲]

فصل دوم

در بعضی اشارات به لسان اهل ذوق و تصوف

بر عارف خبیر مستور نماند که وجود را به دو معنی اطلاق کنند. یکی به معنی حصول و شدن، و این وصفی است اعتباری که عقل آن را فراگیرد از موجودات

---

۱. مج: گفته‌اند.
۲. اسراء، ۱۴۸.

دیگر، و دیگر به معنی حقیقت و ذات هستی، و این معنی نه عارض چیزی است و نه معروض چیزی، و وجود را به این معنی عین واجب گویند و آن وجود عَرَضی از جمله آثار این وجود حقیقی است. و حق تعالی را که موجود می‌گویند، به این جهت است که عین ذات وجود است، و باقی اشیاء را که موجود میگویند، به اعتبار آن است که پرتو آن وجود حقیقی بر ایشان تافته؛ همچنانچه آب را که در آفتاب نهند و گرم شود آن را مشمّس گویند؛ یعنی، گرم شده به پرتو شمس. پس موجود حقیقی اوست ـ تعالی شأنه‌العزیز. و ممکنات، موجود اعتبارینند و حقایق ممکنات صورتهای علمیهٔ حق است. یعنی، حق ـ سبحانه و تعالی ـ را علم به ذات متعالیهٔ خود به اعتبار صفات حاصل است. پس علم او به ذات او به اعتبار هر یک صفتِ حقیقت، یک ممکن است از ممکنات و این صفات را شئون ذاتیه می‌خوانند و شئون ذاتیه عبارت است از نسبتها که در ذات مندرج است، اما نه چون اندراج آب در کوزه یا اندراج یک و دو در سه بلکه همچون اندراج لازم در ملزوم، مثلِ اندراج نصف بودن و ثلث بودن و ربع بودن در واحد عددی پیش از آنکه جزء دو و سه و چهار شود. یعنی، عدد یک را چون ملاحظه کنیم، قبل از آنکه جزء دو شود، نصف دو بودن دراو مندرج است و پیش از آن که جزء سه شود، ثلث سه بودن در او مندرج است. و همچنین نسبتهای بی‌نهایت در او مندرج است. پس از آن نسب که شئون ذاتیه است، این چنین اندراجی دارد و حقایق، ممکنات این نسبند و وجود این حقایق عبارتند از ظهور وجود حق تعالی در حقایق ایشان. به این معنی که چون شرایط وجود ممکن متحقق شود، او را نسبتی خاص با وجود حقیقی حاصل شود که کیفیت آن نسبت معلوم نیست. و جهت تفهیم تمثیلی گفته‌اند که حقایق ممکنات که نسبت به وجود می‌یابند، مثل عروض صورت است مر آیینه را که به حسب حس چنان می‌نماید که صورت عارض آیینه شده باشد، اما چون رجوع به عقل کنند، دانند که عارضِ آیینه نیست و نه بر سطح آیینه قائم است و نه در میان آیینه در آمده، بلکه نسبتی خاص با آیینه یافته که سبب نمایندگی آیینه شده مر آن صورت

را. همچنین حقایق ممکنات را نسبتی خاص با وجود حقیقی حاصل شده که سبب نمایندگی وجود شده مرآن حقایق را. و همچنان از نمایندگی صورت و زوال صورت هیچ[۱] تغییر در آیینه نمی‌شود کذلک از نمایندگی حقایق ممکنات و زوال آن هیچ تغییر در وجود نمی‌شود «وَلِلّٰهِ[۲] الْمَثَلُ الأَعْلىٰ»، و این وجود محیط است به جمیع ذرات موجودات، و همچنانچه نور آفتاب رااز تابیدن بر مطهرّات کمالی حاصل نمی‌شود و از تابیدن بر نجاسات نقصانی نمی‌رسد، کذلک احاطهٔ وجود مرجمیع اشیاء را موجب کمال و سبب نقصانی نمی‌شود و هیچ محذوری لازم نمی‌آید.[۳] «وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيط»[۴] و نسبت فیض وجود حق با آن صور علمیه که حقایق ممکناتند نسبت روح است با بدن، و باز نسبت آن حقایق با این موجودات خارجی نسبت روح است با بدن. و روح را با بدن نه نسبت دخول است، و نه نسبت خروج، و نه نسبت اتصال، و نه نسبت انفصال بلکه همین نسبت تأثیر است و بس. و چون گفته شد که حقایق ممکنات به وجود حق نمایندگی دارند، اینجا توهّم آن می‌شود که پس وجود ممکنات، وجود حق باشد؛ چنانچه در کلام اکابر صوفیه اظهار این معنی شده که این وجود، وجود حق است و این سخن به حسب ظاهر قبل از تأمل خلاف شریعت می‌نماید اما اگر تأمل رود، موافق شرع شریف خواهد بود. چه مذکور شددر مقدمه که صوفی آن کس است که به ریاضت به مطلوب رسد و تابع شریعت باشد. پس مخالفت شریعت، الحاد و زندقه است، نه تصوف.

مُحال است سعدی که راه صفا	توان رفت جز در پی[۵] مصطفی

پس جهت تفهیم این کلام مثالی گوییم: بدان که نور ماه از آفتاب است و ماه به خود نور ندارد و نور از آفتاب بد و فایض می‌شود نه به آن معنی که نور منتقل می‌شود از آفتاب به ماه یا منقسم می‌شود بلکه آفتاب به حال خود است ونور او نیز به حال خود است و هیچ تحویل و تغییر بدو راه نیافته و به نور خود روشن است و

۱. مج و اساس: زوال صورت هیچ تغییر در وجود. ۲. وله. صح.
۳. إنّه.	۴. فصّلت، ۵۵.
۵. اساس: برپی.

روشنی ماه از پرتو نور اوست و روشنی ماه عین روشنی آفتاب است. اما روشنی آفتاب عین روشنی ماه نیست. همچنین حق تعالی به وجودی که عین ذات اوست، موجود است و وجود ممکنات پرتو وجود است. پس اینکه گفته‌اند که ممکنات موجودند به وجود حق، همین معنی دارد که گویند که ماه روشن است به نور آفتاب. و این بدان سبب است که وجود امری است لطیف بسیط که قبول قسمت نمی‌کند. پس نمی‌تواند بود که وجود دو قسم باشد: یکی وجود واجب و یکی وجود ممکن، و هر یک به ذات خود منفرد باشند و نمی‌تواند بود که هر دو یک وجود باشند: یعنی واجب و ممکن هر دو به یک وجود موجود باشند. تعالی‌الله عن ذلک علوّاً کبیراً.

پس واجب تعالی موجود است به وجود حقیقی منفرد بسیط که عین ذات اوست و ممکن موجود است به پرتو آن وجود، همچنان که نور روشن است به روشنی که عین ذات اوست و باقی اشیاء روشنند به پرتو او؛ چنانچه گفته‌اند:

جان مغز حقیقت است و تن پوست ببین
در کسوت روح صورت دوست ببین
هر چیز که آن نشان هستی دارد
یا پرتو نور اوست یا اوست ببین

فصل سیم

در اشاره به وحدت وجود و کثرت اطوار او در نمود

پوشیده نماند که چون فَطِن صاحب بصیرت نظر در وجود ممکنات می‌نماید و فکر صایب به کار در می‌آورد، می‌بیند که وجود ممکنات حکم امواج دارد بر بحر، یا مثل حباب است بر آب. مثلاً" چون ابتدا نظر کند به حال زید و به حال عمرو ایشان را دو ذات غیر یکدیگر بیند، هر یک موجود به وجود خاص خود که به هیچ وجه ایشان را در نظر حسّ اتحاد نباشد، و باز چون ملاحظه کند، بیند که این زید و

عمرو در انسانیت متحدند و در جسمیت متحدند و در نموّ متحدند و در حیوانیت متحدند و در مراتب بسیار، مثل مرتبهٔ هیولای عناصر و هبولای کل و طبیعت و مراتب نفوس و عقول و غیرها ایشان را اتحاد حاصل است. و این مغایرتی که ایشان را عارض شده به سبب بعضی عوارض است. مثل درازی زید وکوتاهی عمر و سفیدی این یکی و فراخ چشمی آن دیگر و امثال این امورکه هیچ حقیقتی ندارند که موجب مغایرت ذاتی باشد؛ بلکه به اندک کیفیتی یا حرکتی این امور به هم می‌رسد؛ چنانچه به اندک سرمایی آب روان چون سنگ بسته می‌شود و در نظر حسّ[1] موجب تعدد ذوات و مغایرت اشخاص می‌گردد. اما نزد اهل[2] بصیرت تمام افراد انسان، بلکه تمام عالم یک شخص است. زیراکه چون ملاحظه رود، میان افراد موجودات مغایرت به همین امور است و از اینجاست که حکمای محققین فرموده‌اند که عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد. پس چون طالب صادق به این نظر به سوی عالم نگرد، بیند که در وجود نیست هیچ ذاتی الّا ذات حق و این ممکنات به وجود حق قائمند و نمایان. و جهت تفهیم این معنی تمثیلی نموده‌اند به وجود دایره از آتش که قائم است به وجود شعلهٔ جوّاله. زیراکه چون فتیله را آتش زنند و آن را به دور در آورند از روی شتاب و سرعت به واسطهٔ سرعت دور و حرکت آن فتیله دایره‌ای از آتش را در نظر موجود نماید که تا آن فتیلهٔ روشن در سیر باشد، آن دایره موجود نماید، اما نزد اهل بصیرت هیچ دایره از آتش موجود نیست، و آنچه می‌نماید سیر همان فتیله است. همچنین این موجودات ذوات موجوده می‌نمایند به فیض وجود حق تعالی که اگر یک طرفةالعین آن فیض باز ایستد، تمام موجودات معدوم شوند. واین تمثیلی است به غایت روشن.

و مثالی دیگر گفته‌اند که هرگاه از دور تمثالی نمایان باشد، جایی در نظر سنگ می‌نماید، و جای دیگر درختی، و جای دیگر آدمی، و هر چند دورتر است، طوری دیگر می‌نماید و چون پاره‌ای نزدیکتر شوند، طوری دیگر. و همچنین در هر مرتبه از

۱. اساس «حس» را ندارد.

۲. اساس «اهل» را ندارد.

مسافت طوری می‌نماید تا آنگاه که به آن رسیدند، می‌یابند که آن همه نمودها در نظر حس بوده و آنچه هست، نه آن نمودهاست، چیزی دیگر است. همچنین در نظر عقل این موجودات ذوات متحققه موجود می‌نمایند و هر چند سالک به ریاضت و ذکر و فکر و مراقبه[۴] خود را به حقیقت این موجودات نزدیکتر سازد، بیند که آنها که اوّل ذوات موجوده می‌نمود، همین نمودی بوده است در هر مرتبه به صورتی معینه که چون از آن مرتبه سالک گذر کند، آن نمود از نظرش برخیزد؛ چنانچه در تمثیل گفته شد. و مراد از موجود نابودن ممکنات آن است که این اشیاء ذوات مستقلهٔ متحققه در وجود نیستند بلکه حقایق اینها صور علمیه حق است،چنانچه درفصل دوّم گذشت. و چون ممکنات ذوات نباشد؛ پس به خود قائم نباشند و به وجود حق تعالی قائم باشند؛ چنانچه شیخ نظامی ـ علیه‌الرحمه ـ فرموده:

زیــــرنشین عـــلمت کـــاینات ما به تو قائم چو تو قائم به ذات[۱]

و اینکه اشیاء در نظر عقل ذوات مستقله می‌نمایند اثر وجود حق است که این اشیاء را چنین استقلال بخشیده. و در این هنگام که سالک صاحب این نظر شد، در دیدهٔ بصیرتش بجز حق هیچ نمی‌نماید و این نظر را به دلایل عقلی و نقلی نیز حاصل می‌توان نمود به شرط استقامت فطرت. چه پیش این طایفه مقرر است که اصل این کار فطرت است که آن را دولت مادرزاد گویند. و آنچه انسان را به یک لحظه به واسطهٔ فطرت حاصل می‌شود، به هزار سال از دلایل عقلی به هم نمیرسد. مثلاً اکثر افراد انسان را به تجربه این حالت حاصل شده خواهد بود که غافل و فارغ نشسته، ناگاه بی‌علم و ارادهٔ او حالتی به دل می‌رسد که دفعتاً بی‌اختیار بر زبانش اسم‌اللّه یا کلمهٔ توحید یا نام یکی از انبیاء و ائمهٔ هدی (علیهم‌السلام) جاری می‌شود، به حسب مناسبت آن حالت پس اگر صاحب فطرت سلیمه است نظر به ورود آن حالت می‌کند که چه بود و از کجا به دل رسید و چون به زبان جاری شد

---

۱. *مخزن الاسرار*، تصحیح م. درویش ط سازمان انتشارات جاویدان ۱۳۶۶، ص ۶.

بی‌اختیار؟ و از این نظر او را حالتی به هم می‌رسد و اسرار[ی] بر او ظاهر می‌شود که هرگز به دلایل عقلی راه بدان نتوان برد. و صبغةالله عبارت از این نظر است که از روی فطرت برخاسته؛ چه در این حالت که لفظ الله بی‌اختیار بر زبان جاری می‌شود، به واسطهٔ آن حالت که به دل رسیده، البته دل را توجهی حاصل می‌شود به‌سوی حقیقتی منزه از جمیع تعیّنات و جهات اعتبارات و نسب. و این توجه از جمله نفحات الهیه است که به دل می‌رسد؛ چنانچه حضرت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و علی آله و سلم ـ فرموده که: «اَلا انّ لله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها»[1]. یعنی، آگاه باشید که به درستی و تحقیق خدای را درایام حیات و بقای شما نفحات است، آگاه باشید و آن را به پیشباز روید و دریابید و مگذارید که به غفلت از شما بگذرد.

و از جملهٔ نفحات الهیه آن است که سالک نظر به احاطهٔ وجود اندازد که یک ذره از ذرات موجودات، خواه جواهر، و خواه اعراض، و خواه زمان، و خواه مکان، و خواه آنچه به خیال و وهم می‌رسد، از احاطهٔ او خالی نیست؛ یا به صفت جمال و رحمت چون امور و اشیاء حسنه، یا به صفت جلال و قهر چون امور و اشیاء غیر حسنه. زیرا که جمیع اسماء الهی همیشه درکارند و همچنان که اسم‌الجمیل درکار است، اسم‌الجلیل نیز در کار است؛ بی‌هیچ تفاوتی. پس از احاطهٔ وجود یک ذره خالی نباشد و نظر به این احاطهٔ اشیاء متحد شوند در نظر بصیرت سالک و حقیقت این اتحاد را و نسبت احاطهٔ وجود را تمثیلات نموده‌اند و آنچه از همه تمامتر و روشنتر و فایده‌مندتر است آورده شود.

مخفی نماند که در نظر شهود سالک موحد تمامِ وجود مثل یک شخص نماید که افلاک و عناصر و موالید اعضای آن شخص باشد و ملائک و نفوس انسانی حواس و قوتهای آن شخص باشد[2] و از ازل آزال تا ابد آباد مدت حیات آن شخص باشد و

---

۱. با کمی اختلاف در جامع صغیر، سیوطی، ج ۱، ص ۹۵، و حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۲۱، و فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۴.
۲. مج: آن شخص باشد و فیض وجود.

فیض وجود حق تعالی روح آن شخص باشد. و چنانچه بدن به روح زنده و باقی است و تربیت از او می‌یابد، نسبت این شخص عالم نیز با فیض وجود حق تعالی این است که بدو زنده و باقی است و تربیت می‌یابد و به هیچ وجه میان روح و بدن این نسبتها که میان باقی اجزای بدن و قوا و حواس می‌باشد، نیست. و از این بهتر تمثیلی نیست در باب توحید. «وَلِلّٰهِ المَثَلُ الأَعْلیٰ»[1].

و اگر طالب خبیر به فطرت سلیمهٔ خود تأملی شافی خالی از شایبه میل بنماید، بسی اسرار دریابد و اگر مراقب این معنی شود و همیشه نگاهبانی آن بنماید، بسیار بسیار نزدیک به مقصود شود.

و جهت اتمام فایده این تمثیل گوییم که این نظر دو جهت دارد و هر جهتی را که حکمی است صحیح متحقق و بر آن حکم آثار مرتب. بدین مثال که[2] شخص انسانی را ـ مثلاً ـ به دو وجه نظر می‌توان کرد: اوّل مجموع او که یک شخص است و این شخص بودنش در نظر صحیح و متحقق است و حکم وحدت بر او ثابت و جاری، و آثار وحدت بر او مترتب، و با وجود کثرت اعضاء و اجزاء به غیر از وحدت شخص هرگز در نظر نمی‌آید و این را مرتبهٔ جمع و اجمال گویند؛ دوم نظر تفصیل در تمام اعضاء و جوارح و آلات و قوای او و در این مرتبه احکام متعدد متغایر بر او ثابت می‌شود و بر آن احکام، آثار مترتب می‌گردد. مثلاً بعضی اعضا را خوب می‌دانند. مثل سر و روی، و دست و موی، و چشم و ابرو، و امثال اینها. و بعضی را قبیح می‌دانند. مثلِ قُبُل و دُبُر و موی بغل و زیادتی ناخن و امثال اینها. و باز هر عضو به اعتبار بزرگی و کوچکی، و راستی و کجی، اثری بر او مترتب است؛ چنانچه در علم قیافه مقرر شده. و هر یک حکمی خاص و اثری خاص و نسبتی خاصه دارد و ظاهر بدن حکمی دارد و باطن بدن حکمی دیگر. مثلاً خون تا در باطن بدن است، مانع صحت نماز نیست و چون به ظاهر بدن آید، مانع است. و از این قسم احکام بی‌نهایت در این نظر ثابت است و این را مرتبهٔ فرق و تفصیل گویند. و شکّی نیست

---

۱. نحل، ۶۰.

۲. اساس: شخص انسانی.

در آنکه در نظر اجمال این احکام و آثار نیست، اما هر یک از این احکام و آثار در مرتبهٔ خود صحیح و متحققند و مجموع آن شخصند و منافات به آن وحدت شخصی اجمالی ندارند. کذلک در آن مرتبهٔ اتحاد اشیاء، تمام تکلیفات شرعیه و احکام و آثار عرفیه، از عدالت و سیاست و لطف و قهر و عطا و منع، با کثرت و بسیاری آن، همه صحیح و متحققند و در تحت آن وحدت مندرجند و منافات به توحید ندارند. پس سالک همهٔ احکام و آداب شرعی و همهٔ رسوم و عادات عرفی را صحیح و ثابت می‌داند و با وجود کثرت آن تفصیل، وحدت جمعی را همیشه در نظر دارد و می‌گوید:

جهان چون خطّ و خال و چشم و ابروست
که هر چیزی به جای خویش نیکوست[۱]

پس بنابراین با جمیع ذرّات درکمال اتحاد بر می‌آید و همه را با خود می‌داند و از خود می‌داند و خود را عین همه می‌بیند و کل واحد را در مرتبهٔ خود باز می‌دارد؛ چنانچه شخص انسانی همچنانچه سر خود را دوست می‌دارد و از خود می‌داند، پای خود را دوست می‌دارد و از خود می‌داند؛ اماهر یک را در مرتبهٔ خود به حق خود می‌رساند که به او مناسب است. پس دستار بر سر می‌بندد نه بر پای، و کفش را در پا می‌کند نه درسر، با آنکه پای و سر هر دو در نسبت با او متحدند، اما حفظ مراتب واجب است زیرا که اگر این حفظ را نکند و مرتبهٔ هر یک را نگاه ندارد، از انسانیت بهره ندارد، و اینجا اسرار بسیار مندرج است. همچنین سالک همه چیز را دوست می‌دارد از آن جهت که همه یکی است؛ چنانچه شیخ سعدی ـ علیه الرحمه ـ فرماید:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

و این بسیار نادر است که کسی بر یک عضو محبوب عاشق شود، بلکه عاشق به

---

۱. گلشن راز، ط طهوری تهران، ۱۳۶۱، ص ۷۱.

تمامی محبوب، عاشق است، اما هر عضوی را به مرتبهٔ خود دوست می‌دارد. پس سالک تمام احکام شرعیه را، از امر و نهی، به جای می‌آورد و حدود شرعی جاری می‌دارد تا توحیدش تمام و کامل باشد و همچنانچه اوّل مرتبه شخص در نظر در می‌آید و بعد از آن تفصیل اعضایش ملحوظ می‌شود، سالک را نیز همیشه اوّل وحدت در نظر می‌آید و بعد از آن به احکام کثرت باز میگردد؛ چنانچه صاحب *گلشن راز* می‌فرماید:

محقق را [که] وحدت در شهود است   نخستین نَظْرِه بر نور وجود است[1]

و چون اوّل وجود را می‌بیند وبعد از آن موجودات را به نور وجود می‌بیند، پس می‌گوید «لااله الّا اللّه». به این معنی که لا موجود الّا اللّه، اینجا وحدت تمام می‌شود. و شاهد «قل‌اللّه ثمّ ذرهم»[2] پردهٔ خفا از روی تحقیق بر می‌دارد و به زبان حال این مقال می‌سراید:

هر چه خواهی بگوی، ها یا هو   لیس ما فی‌الوجود، الاّ هو

خاتمه

در اشاره به مبدأ و معاد

بدان که مبدأ عبارت است از فطرت اولی که خلق از نیست، هست شدند و وجود از خدا یافتند و معاد عبارت است از بازگشت به آن فطرت که خلق از هست نیست شوند و وجودی که از خدا یافته بودند، باز به خدا سپارند. اما دلایل بسیار، از عقلی و نقلی، درکتب محققین مذکور است بر آنکه نفس ناطقهٔ انسانی را فنا نیست و همیشه باقی است. پس همین مفارقتی میان بدن و نفس خواهد شد؛ چنانچه حدیث شریف وارد است که مؤمنان نمی‌میرند، بلکه نقل از خانه‌ای به خانه‌ای می‌کنند. و جهت دریافتن حال نفس بعد از این مفارقت، تمثیلی گوییم:

باید دانست که هر حالت که باشدوقتی تأثیرکند در چیزی که در آن حالت در آن

۱. همان، ص ۱۸.   ۲. انعام، ۹۱.

چیز موجود شود. مثلاً سفیدی وقتی تأثیر کند در جامه که آن سفیدی در آن جامه موجود شود، و موجود شدن[1] احوال در نفس به همین است که نفس آن احوال را بداند. مثلاً همین که نفس سپیدی را دانست، سفیدی در نفس موجود شد. اکنون هرگاه شخصی خانه داشته باشد و بداند که آن خانه را می‌گذارد و به خانهٔ دیگر می‌رود، پس به همین دانستن آن خانه گذاشتن در نفس موجود شود و نفس از آن متأثر شود. پس هر چند که آن خانه گذاشتن باز یاد کند، همان اثر یابد که نوبت اوّل یافته بود، و چون در نفس قرار گرفت که آن خانه خواهد گذاشت، پس وقت گذاشتن آزاری بدو نرسد. زیرا که اوّل دانسته است و متأثر شده، پس همان دانستهٔ خود را یک بار دیگر خواهد دانست. پس زیانی بدو نخواهد رسید. زیرا که آنچه می‌دانست که خواهد شدن؛ همچنین حال نفس اصلاً متغیر نشود و هیچ آزار و زیان بدو نرسد؛ زیرا که امروز می‌داند که این مفارقت خواهد شد. پس وقت مفارقت همانچه دانسته است، خواهد شد، و همین حال که در این وقت می‌داند و دارد در وقت شدن خواهد داشت و از اینجاست که انبیاء مبالغه فرموده‌اند در یاد کردن این مفارقت تا در نفس قرار گیرد و وقت شدن بسیار متأثر نشود و هر مرتبه که در این نشئه برای خود دانسته و از روی یقین قرار داده در همان مرتبهٔ ابد الآبدین خواهد بود و همچنانچه حالا به وجود حق موجود است، ابدالآبدین به بقای حق باقی خواهد بود؛ چنانچه شاه داعی الله ـ علیه الرحمه ـ می‌فرماید:

اگر دانی و گر هرگز ندانی — که با حق تا ابد باقی بمانی

والله یقول الحق و هو یهدی السبیل. و صلّی‌الله علی محمد و آله و صحبه اجمعین. والسلام علی من اتبع الهدی.

تمام شد[2] فی‌التاریخ ۱۹ شهر ذی قعدهٔ سنهٔ ۱۰۱۹ در بلدهٔ احمدالاباد. تمّ.

---

۱. اساس: احوال و رفتن به همین است.

۲. سنه ۱۲۹۹ هـ.

یادداشت بر رساله فضیلت و شرافت انسان

۱. انسان کامل مصداق بارز کریمهٔ: «انّا عرضنا الامانة علی السّموات والارض والجبال فأبین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انّه کان ظلوماً جهولاً» احزاب/ ۷۳ است.

عارف جامی ـ رحمه‌الله تعالی ـ در اورنگ اول سلسلة الذهب *هفت اورنگ* ط سعدی چاپ دوم ۱۳۶۶ ص ۷۲ در تفسیر این کریمه فرمود:

بر سماوات و ارض ما فی البین　　قد عرضْنا الامانة فأبین

لیس فی الکون کائناً ما کان　　کافل حملها سوی الانسان

**

غیر انسان کسش نکرد قبول　　زانکه انسان ظلوم بود و جهول

جهل او آنکه غیر جز حق بود　　صورت آن ز لوح دل بزدود

نیک ظلمی که عین معدلت است　　نغز جهلی که مغز معرفت است

علامه قیصری در شرح *فصوص الحکم* ص ۶۶ ط اول در تفسیر این کریمه فرمود: «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض»، أی علی اهل السموات والارض من ملکوتها و جبروتها. «فأبین ان یحملنها [واشفقن منها]»، حیث ما اعطت استعداداتهم تحملها «و حملها الانسان». لما فی استعداده ذلک. «انه کان ظلوماً جهولاً». أی ظلوماً علی نفسه

ممیتاً ایّاها مفنیاً ذاته فی ذاته تعالی. جهولاً لغیره ناسیاً لما سواه نافیاً لماعداه.

تذکر: بیت مذکور در دیوان حافظ، انجوی ط سازمان انتشارات جاویدان ۱۳۶۳ ص ۷۸ بیت اول.

۲. عارف جامی در مقدمه *نقدالنصوص* گوید: «وصلٌ؛ هستی خدای تعالی، پیداتر از همهٔ هستی‌هاست زیرا که او به خود پیداست و پیدایی سایر هستی‌ها بدو است «الله نورالسموات والارض» همه اشیاء بی‌هستی عدم محض است و مبدأ ادراک همه، هستی است هم از جانب مدرَک و هم از جانب مدرِک و هر چه ادراک کنی، اول هستی مدرک شو، اگر چه از ادراک این ادراک غافل باشی و از غایت ظهور مخفی ماند. در دعای عرفهٔ سیدالشهداء ـ علیه و علی اصحابه آلاف التحیة والثناء ـ آمده است: الغیرک من الظهور مالیس لک حتّی یکون هوالمظهرلک؟!

همه عالم به نور اوست پیدا　　کجا او گردد از عالم هویدا؟!

«*گلشن راز* ط طهوری ص ۱۹ و ۲۰»

برای شرح این بیت به *کلمات مکنونه* فیض «کلمة بها یجمع بین ظهوره سبحانه و خفائه» مراجعه فرمایید.

۳. آیةالحق حضرت حاج شیخ محمد تقی آملی ـ رضوان الله تعالی علیه ـ به بعضی از تلامذهٔ خویش فرموده‌اند: آثار هر کس نمودار دارایی اوست. انتهی حکم محکم این کریمه شامل حکیم علی‌الاطلاق نیز می‌شود که قل کل یعمل علی شاکلته.

۴. مراقبه که لب اللباب سیر و سلوک الی الله تعالی است درآخر *تمهید القواعد* این تُرکه مطرح گشته و سلطان بحث آن، در این کتاب مذکور است. فارجع الیه ان کنت من الطالبین.

٨

رسالة كواكب الثواقب

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

الحمدللّه الّذی علّم الانسان ما لم‌یکن یعلم و صلّی الله علی رسوله

محمّدٍ المبعوث الی خیر الامم و علی آله الشموس الساطعة من آفاق الشیم

و اصحابه النجوم الزاهرة فی دیاجی الظلم.

بعد از حمد و سپاس حضرت حق جلّ و علا؛ و درود بر سرور انبیا؛ چنین گوید کامل فنون نقص، و ناکس و پیشرو طریق نادانی، و بازپس آوردهٔ روزگار، پی سپردهٔ نفس غدّار، محمدبن محمود بن محمد، الملقب به «دهدار» ـ عفی‌الله تعالی عنهما ـ که چون بعد از ارادهٔ انزوا، چشم امانی از خواب یأس بیدار شدو شاهد رسوم و عادات در انجمن تکلیف به جلوه درآمد، خارازار بعضی از اعیان روزگار هنوز پای در امید در راه قبول و امتثال به عذر لنگی کوتاه می‌داشت و ارژنگ کارگاه من جرّب المجرب حلّت به الندامة نقوش اوهام و اضطراب بر لوح طبیعت می‌نگاشت تا به مساعدت طالع فیروز استبعاد شرف پرتو مهر اوج نجابت و امارت، خلاصهٔ دودمان نبوت و ولایت، زبدهٔ ذریهٔ مصطفوی، نقاوهٔ نقباء رضوی، المحفوف بلطائف عواطف الملک المنان میرزایوسف خان ـ و فقّه‌الله تعالی لمرضا ته و اداء لقضاء حوائج عباده ـ یافت، جراحت کهنه را مرهمی نو رسید و شاخ پژمرده را غنچهٔ تازه دمید، بهانهٔ عذر سابق را عذر پدید آید و تلافی ملازمتش، تلافی ما مضیٰ نمود و شکرگزاری این نعمت را خاطر بر آن گماشت که اثری که موجب امتداد و استکثار

دعای دولتش باشد و نفع آن نیز به یُمن دولت آن عالی رتبت به همگنان رسد، مترتب سازد و تحفه[ای] به جهت محفل عالیش پردازد، در ضمن چند فقره از کلام. و چون مبنای سخن بر ذوق نهاد، طریق خطابیات به فهم امثال خود اقرب یافت و از جادهٔ براهین منطقی، طلباً للإختصار، عنان خامه برتافت و ترتیبش به عدد سبعهٔ سیاره بر هفت کوکب داده، آن را *کواکب الثواقب* نام نهاد. چه، فی‌الحقیقه هر یک از آن به نظر دانش اختری است رخشنده و نزد اهل ذوق آفتابی است فیض بخشنده؛ و کوکب اوّل به طریق مقدمه در فضل دانش است، و دوّم در کیفیت دانش، و سیّوم در بیان اثبات واجب و توحید او تعالی بر طبق ذوق و وجدان عقل، و چهارم در همین مطلب بر وفق اصطلاح صوفیه و عرفا [و] پنجم در ایما و اشاره به دانستن آن نفس که [به] موجب حدیث شریف «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[1] شناختِ او، موجب شناخت ربّ است، تعالی و تقدّس [و] ششم در حلّ مسئلهٔ قضا و قدر و تحقیق معنی سرنوشت که از مهمات اعتقاد است [و] هفتم در بیان حکمت و سرّ اختلاف علما و مذاهب؛ و موجب اختصاص این امور به ذکر زیادتی میل طباع بود به سوی آن. رجا از اهل[2] فضل واثق است که به مضمون «**لاتنظر الی من قال**» عمل نموده، قلم عفو بر جمع آن کشند. چه اظهار این معانی نزد ارباب دانش سهو است و خطا؛ و به رقم اصلاح چهرهٔ خبط و لغو آن بیارایند. حق سبحانه و تعالی این کلمات را موجب نفع طالبان حقیقت و سبب کثرت دعای دولت دارَین شاهد ایوان ایالت و نقابت سازاد، بمنّه وجوده واللّه الموفق والمعین.

کوکب اول

درفضیلت دانش از روی اختصار

بدان ـ عَلَّمَکَ اللّهُ مالَمْ تَعْلَمْ ـ که غرض از ایجاد عالم ظهور مراتب علم است[۱]؛ چه وجود عالم فی‌الحقیقه وجود علمی است و افراد عالم صور علمی حقند و از

---

۱. *مصباح الشریعة*، ص ۱۳. *غررالحکم*، ج ۵، ص ۱۹۴. *روض‌الجنان*، ج ۲ ص ۱۷۴.
۲. مج: اهل فضل است.

میوهٔ درخت، تخم درخت را می‌توان شناخت؛ و عالم درختی است که صورت عنصری انسانی گُلِ آن است و علم و دانش میوهٔ آن؛[۲] و شرف انسان بر سایر موجودات به دانش است و به دانش همه را مسخّر دارد و تصرف در ملکوت سماوات و ارضین می‌کند و تفاوت میان افراد انسان به دانش است. و همچنین تفاوت میان انواع علم و دانش به حسب معلوم و متعلق دانش است؛ و چون اشرف معلومات صفات و اسماء الهی است، پس دانشِ آن اشرف از دانشها باشد و دانندهٔ آن از جمیع دانایان اشرف. چون مدار شرف انسانی به دانش است.[پس] کوکب دوّم [را] در کیفیت دانش مذکور میسازد تا دانش نیز دانسته شود.

کوکب دوّم

در کیفیت دانش

مخفی نماند که دانش عبارت است از ظهور و کمالی که در نفس بالقوه است. یعنی، دانستن چیزی چنان نیست که نفس دانا را امری که نبوده باشد، حاصل شود بلکه آنچه در او بالقوه بود، به فعل می‌آید. پس از این معلوم شد که جمیع علوم در نفس دانا مرتکز[۳] است و بتدریج از قوه به فعل می‌آید. و چون چنین باشد، پس هیچ عالِم چیزی را ورای کمالات نفس خود نمی‌دانسته باشد. پس جمیع معلومات کمال نفس انسانی باشد و از اینجاست که افلاطون، دانش را چنین تعریف کرده که العلم تذکُّر[۱]. و فارابی و سایر محققین گفته‌اند که علم تمثّل نفس است به صورت معلوم؛ و شیء به صورت غیر خود متمثل نمی‌شود. و تحقیق این چنان است که میانهٔ دو شیء نسبةً مّا مُحال است بدون اتحادٌ مّا. پس تحقق نسبت مطلقاً مفید تحقق اتحاد است مطلقاً، حتی نسبت مغایرت که هر چه عقل حکم بر مغایرت آن کند با امر دیگر افادهٔ اتحاد آن دو امر کرده و در مفهوم غیریت. و علی هذا پس محال باشد که تا میان عالم و معلوم اتحادی در مرتبه‌ای از مراتب نباشد، نسبت علم تحقق

۱. بنگرید به فصل پانزدهم، مقالهٔ چهارم، *التحصیل*. بهمنیار.

پذیرد. و اهل فطنت را از این مقدمات غنیمتها دست می‌دهد و معنی «تَخَلَّقوا بأخلاقِ‌اللّه»[1] را به یقین در می‌یابند.

و باید دانست که علم وجود معلوم است در نفس عالم[۴]. یعنی، تا داناچیزی را نداند، حکم بر وجودش نمی‌کند. پس معلومِ نفسِ ما، موجودِ نفسِ ماست. و از اینجا گفته‌اند که: نفس دانا عالمی است نورانی و بقای نفس انسان ابدالآباد بعد از مفارقت بدن به واسطهٔ دانش است و برزخ او موقف علم اوست و به هر چیز و هر کیفیت که علم او منتهی می‌شود، همان خاتمهٔ اوست. و حاصل کلام، صورتِ انسان هندسهٔ علم است و سراپای او تمام[۵] علم است و احکام علمِ قیافه[۶] و غیره دالّ است بر این. والله اعلم.

کوکب سیوم

در بیان اثبات واجب و توحید او عزّ شأنه به ذوق اهل دانش

دانسته شد که حصول شیء در نفس، وجود آن شیء است، پس مُحال باشد که شعور به معدوم تعلق گیرد. پس هر چیز در هر مشعر از مشاعر که در آید، آن در آمدن مفیدِ هستی آن چیز باشد، و اگر چه در همان مشعر باشد و مرکباتِ و همی، مثل دریای زیبق و کوه طلا و امثال آن، از موجودات خارجی در وهم ترکیب یافته، پس نقض لازم نیاید. اکنون بنابراین مقدمه همینکه منکری گوید که واجبی نیست یا طلب دلیل کند، بر وجودِ واجب، اثبات واجب شده است.

عبدالله دیصانی از حضرت امام جعفر ـ علیه‌السلالم ـ طلب دلیل کرد بر وجود صانع. آن حضرت در جواب فرمودند که چه نام داری؟ او ساکت شد و از مجلس برآمد. و چون این معنی را عقل به ذوق در می‌یابد، به همین اشاره اکتفا نموده، در بیان توحید گوییم که ما این عالم راکه عبارت از ما سوی‌الله است، موجود می‌دانیم و حکم بر هستی آن می‌کنیم. چه در نظر حسِ ما می‌نماید و انکار نمودِ[2] عالم

۱. بنگرید به: علم‌الیقین، فیض کاشانی، ص ۱۰۲، ط بیدار.
۲. مج: انکار نمودن عالم.

نمی‌توان کرد. اکنون حال از دو بیرون نیست که این دانش ما و احکام ما حق و مطابق نفس‌الامر است یا غلط، اگر غلط است، پس عالم موجود نباشد و همین نمودِ بی‌بود، مثلِ سراب[۷] باشد؛ چنانچه اهلِ کشف و صوفیه می‌فرمایند؛ و بنابراین البته ذاتی و حقیقتی واحد حقیقی هست که قیوم این نمود است. چه نمود[۱] را به خود قوام و قیامی نیست و ناچار است آن را از نماینده. و اگر دانش و احکام عقلِ ما حق است و مطابق نفس‌الامر؛ پس می‌بینیم که عقل دانایان این کثرتِ عالم را به یک حقیقت صعود می‌دهد و منتهی می‌سازد به اسقاط مشخصات. مثلاً افراد انسان راحکم می‌کند که تعدد و کثرت ایشان به عوارض و امتیازات عرضی است و مجموع یک حقیقت است و باز انسان را با جمیع جانوران در حقیقت حیوان متحد می‌سازد و باز حیوان با نباتات در جسم نامی و همچنین تا به یک امر که ممکن اوّل است، می‌رساند و آن را در تحت موجود[۲]، معدوم می‌سازد. و بنابراین احکام نفس‌الامری لازم می‌آید که همین حق تعالی موجود باشد و غیر او کثرت اعتباری و عوارض و تعینات باشند، نه موجودات حقیقی؛ چنانچه گفته‌اند که:

من و تو عارض ذات وجودیم　　مشبّکهای مشکات وجودیم[۳]

و اینکه حضرت رسالت پناه محمّدی ـ صلّی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ این شعر لبید را که «الا کلُّ شَیء ماخلا اللّه باطِل»[۴] راست‌ترین سخنان شاعر فرموده‌اند[۵]، دلیل است بر صحت این حکم. و محقق طوسی می‌فرماید که:

موجود بحق واحد[۶] اوّل باشد　　باقی همه موهوم و مخیّل باشد

هر چیز جز او که آید اندر نظرت　　نقش دومین چشم احول باشد[۷]

---

۱. مج: چه قیوم را.　　۲. مج: وجود.

۳. گلشن راز ط طهوری، ص ۳۵.

۴. ... و کل نعیم لامحالة زائل. که مصرع ثانی برسبیل صواب استوار نیست.

۵. *المحجة البیضاء*، ج ۷، ص ۴۰۳. *علم الیقین*، ج ۱، ص ۱۰۶.

۶. مج: واجب اوّل.

۷. *شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، معظمه اقبالی ط وزارت ارشاد اسلامی چاپ اول ۱۳۷۰ ص ۱۱۵.

والله اعلم.

کوکب چهارم

هم در این مطلب به بیانی موافق ذوق عرفا

مخفی نماند که ممکن عبارت است نزد عقلا از آنچه [که] از فرض وجود او محالی لازم نیاید. و این نیز از جملهٔ احکام صادقهٔ عقل است که هر چه او نظر به ذاتش ممکن باشد، او نظر به مؤثر واجب است. و شرایط وجود و معدات همه در این حکم شریکند. اکنون گوییم که هستی این عالم ممکن است که همین محض نمود باشد، چون صورت آیینه، و حق تعالی، قیوم آن باشد. و از این جمله هیچ مُحالی لازم نمی‌آید،بلکه عدم بقای عالم و تجدد اوضاع هر آنی آن دلیل بر حقیّت این حکم است؛ خصوصاً که خلاصهٔ افراد انسان بر این اعتقادند. و چون نزد عقل ممکن شد که عالم همین نمود باشد و نوع این ممکن نیز ممکن است، چه از فرض آن مُحالی لازم نمی‌آید، و چون این معنی نظر به همین معنی ممکن است، لازم آید که نظر به مؤثر واجب باشد بنابر حکم مذکور؛ و به جهت الزام و هم اثبات این مطلب گوییم که هر چه موجود است یا عین وجود خواهد بود یا غیر وجود. اگر عین وجود است، ثبت المدعا؛ و اگر غیر وجود باشد مُحال است که بی‌وجود، موجود باشد و موجود بودن غیر وجود، به وجود نمی‌تواند بود، الاّ به اینکه اتصاف به وجود یابد و وجود وصف او شود تا توان گفت که موجود است؛ و هرگاه که غیر وجود متّصف به وجود شود، لازم می‌آید که اوّل موجود باشد تا بعد از آن موجود شود. چه موصوف بالذات مقدم است بر وصف و بر اتصاف، و اگر چه از روی فرض باشد. زیرا که حکم صحیح عقل است که ثبوت شیء مر شیء را مستلزم ثبوت مثبتٌ له است؛ خواه در ذهن و خواه در خارج. پس نتواند بود که غیر وجود مُتّصف به وجود شود که تقدم[1] شیء بر وجودش لازم می‌آید. پس غیر وجود

---

۱. اساس، مج: تقدم وجود شیء.

موجود نباشد.[۱] و این است معنی رباعی مولانا جلال‌الدین محمّد دوانی ـ رحمه‌اللّه تعالی ـ که:

چون هست ثبوت هر صفت فرع وجود
پس غیر وجود خود نباشد موجود
گفتم[۲] به طریق عمل رمزی با تو
باشد که رسی به ذوق اربابِ شهود.

و به جهت زیادتی توضیح گوییم که این چند مقدمه از جمله قرارداد عقلاست. یکی آنکه مرکب از داخل و خارج، خارج است. دیگر آنکه هر مرکب البته هیئت[۳] اجتماعی جزء اوست. دیگر آنکه هیئات اجتماعی امر اعتباری است، نه موجود خارجی. اکنون بدان که ممکن نیست که ممکن بسیط حقیقی باشد بلکه مُحال است که مرکب نباشد. چه عین وجود نیست. پس [حدّ] اقل مرکب از وجود و ماهیت باشد و چون مرکب باشد، هیئت اجتماعی جزء او خواهد بود و چون هیئت اجتماعی جزءاو باشد، مرکب خواهد بود از امر حقیقی و امر اعتباری و چون چنین باشد، پس وجودش اعتباری خواهد بود؛ چه مرکب از حقیقی و اعتباری است، بنابر مقدمهٔ سابق واللّه أعلم.

کوکب پنجم

بدان ـ وفّقک‌اللّه و ایّانا عَلیٰ معرفةالنفس ـ که آن نفسی که معرفت آن به موجب حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»[۴] موقوف علیه[۵] معرفت ربّ است، عبارت است از آن امر داتای بینا که در افراد انسان از خود به من، خبر می‌دهد و می‌گوید که من چنین و من چنان . و این نفس نه نفس بشری است و نه نفس ناطقه است و نه نفس قدسی است و نه عین ثابته است و نه ماهیت است و نه روح اضافی است و نه

۱. مج: پس این است.
۲. مج: گفتیم.
۳. مج: ماهیات.
۴. *علم‌الیقین*، فیض کاشانی، ص ۲۲۱.
۵. مج: الیه.

جان است و نه دل است و نه حقیقت مطلقهٔ کلیه است و نه حقیقت جامعه است و نه حقیقت مقیّده است و نه نفس[۱] علم است. زیرا که او تمام این امور را به خود نسبت و اضافه می‌دهد و میگوید که نفسِ بشریِ من و نفسِ ناطقهٔ من و نفسِ قدسیِ من و روحِ اضافیِ من و جان و دل من و حقیقت کلیّه و مطلقه و مقیده و جامعهٔ من و علمِ من و نور من؛ و او را به هر عنوان که فراگیری، آن را در تحت اضافهٔ خود در می‌آورد. پس راه به معرفت این نفس درکمال دشواری باشد؛ چه پیدارتر و روشنتر از جمیع اشیا نزد دانا نفس اوست و چون می‌نگرد از همه چیز پنهانتر[۸] است، و این امور که مذکور شد از نفس بشری و ناطقه و قدسی و غیرها، تمام مظاهر و مجالی اویند واو را در هر مظهری[۹] ظهوری است خاص و اثری خاص که به سبب آن به یکی از این نامها خوانده می‌شود؛ همچنانچه نفس بشری را به حسب ظهور در چشم، باصره گویند و به حسب ظهور درگوش سامعه، و قس علی هذا. پس او حکم شخصی دارد که در چند آیینه صورتش منطبق شود و به حسب هر صورتی حکمی بر او وارد آید. و این نفس را با بدن هیچگونه نسبت و علاقه[ای] نیست و اینکه می‌گویند که بدنِ من، نفس بشری است که خورنده و آشامنده و مدبر بدن و مراتب اربعهٔ امّارگی و لوّامگی و ملهمگی و مطمئنگی، مراتب این نفس بشری است که به ترتیب ترقی می‌کند و به اصل خود ملحق می‌شود کـه «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»[۲] را بدان تأویل می‌توان کرد و این نفس بشری، فیض از نفس ناطقه که آن را نفسِ انسانی هم گویند، می‌یابد. و این نفس انسانی، جوهر مجردِ ملکوتی است؛ همچنانچه نفسِ بشری لطیفه و ملکوت خلاصهٔ عناصر است و تعلّق به عالم ملک نیز دارد و نفس قدسی، جبروت است و از نسبت افاضه به نفس بشری منزّه است به واسطهٔ ربط نفس بشری به عالم ملک و لیکن نفسِ ناطقه اگر چه رویی به نفس بشری دارد به جهت افاضه، اما به واسطهٔ تجردش استفاضه از نفسِ قدسی می‌نماید و نفسِ قدسی، مظهر اوّل آن حقیقت است که از او به نفس در حدیث

---

۱. مج: نفس عالم.

۲. فجر، ۳۱.

شریف تعبیر فرموده و من می‌گوید و منسوبٌ الیه جمیع نسب است و چـون آن، اصل این امور و حقیقت آنهاست، پس می‌توان او را به طریق مجاز به ایـن نـامها خواند، هر یک به اعتباری و اینکه او را نسخه و کتاب الهی می‌خوانند، بدین واسطه است که درجمیع ایـن مـجالی ظـهور دارد و حـضرت امیرالمـوحدین و سـرّاللـه فی‌العالمین ـ سلام‌الله علیه ـ فرموده اشاره به این نفس که

وَ اَنْتَ الْكِـتابُ الْـمُبِينُ الَّـذي   بِأَحْــرُفِهِ يَــظْهَرُ الْــمُضْمَرُ.[۱]

و سیر و سلوک عرفا و اهل حق عبارت است از رسانیدن خود به این نفس و راه این سیر از باطن [ه ۱] انسان است و زاد و راحلهٔ این سیر، علم و عمل است؛ چنانچه حکیم العرفا سنایی می‌فرماید که:

نـــیست از بــهر آســمان ازل   نردبان پایه بـه ز عـلم و عـمل

و علم و عملی که زاد و راحلهٔ این سیر را شاید، آن است که ملایم این سیر باشد. و غرض از ملایمت آن است که همان نسبت جامعیت که در این نفس متحقق است، در آن علم و عمل نیز متحقق باشد. و علم جامع عبارت است از علم به حقایق و جواهر موجودات به طریق تشریح که یک یک پرده را بگشایند و حقیقت آن دریابند تا به نفس رسند، و این را صوفیه «قوس صعودی» و «بازگشت» و «تولّد ثانی» گویند. چنانچه حضرت عیسی ـ علی نبیّنا و آله و علیه الصلوة والسلام ـ فرموده که: «در نرود در ملکوت سماوات هر که دوبار متولد نشده.»[۲] و این اشاره به این سیر است که بعد از آنکه انسان از مادر متولد شد و به عقل رسید و طلب این سیر در دلش راه یافت، ثانی‌الحال می‌زاید بدین طور که خود را می‌بیند که نطفه بوده و مرتبه جماد داشته و در رحم مادر علقه و مضغه شده و نموّ کرده و در مرتبهٔ نبات تحقق یافته و باز در ماه چهارم به مرتبه حیوانی در آمده که روح در او سرایت کرده. و چون نظر به نطفه می‌کند می‌بیند که از غذا به هم رسیده، و غذا از راه موالیدآمده، و موالید از راه

---

۱. *دیوان امام علی (علیه السلام)*، با تصحیح و ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی، ص ۲۳۶.

۲. لن یلج ملکوت السموات و الارض من لم یولد مرتین. *احادیث مثنوی*، فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۶۱، و فصل مربوط به ادلهٔ نقلیهٔ تجرد نفس ناطقه *اسفار*، *مبدأ و معاد*، *شواهدالربوبیة*، ملاصدرا.

عناصر، و عناصر از راه جسم، و همچنین بازگشته و در هر پرده و مرتبهٔ حقیقت آن را می‌بیند و خود را در آن مرتبهٔ متحقق می‌یابد و آن را به ریاضت حال خود می‌سازد تا آنگاه که به نفس خود رسد و نفس خود را به معدومیت و رب خود را به موجودیت بشناسد:

آن ره که من آمدم کدام است ای دل   تا باز روم که کار خام است ای دل

و انسان حکم مسافری [را] دارد که از وطن خود، که مرتبهٔ نفس واجب‌المعرفهٔ اوست و «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»[1] اشاره بدان است، روانه شده و به هر مرتبه که رسیده از حقایق آن مرتبه سرمایهٔ فرض کرده، به امید سود تا رسیده «بأَسْفَلَ سَافِلِينَ»[2] نشأهٔ عنصری که به موجب «الدنيا مزرعةُ الآخرة»[3] جای تجارت اوست. و بعد از فراغ از معامله در وقت بازگشت، سرمایهٔ هر مرتبه به اهل آن مرتبه باز می‌گذارد و سود آن با خود دارد تا چون به نفس خود رسد که وطن اوست، سود جمیع مراتب وجود داشته باشد و ابدالآباد از آن محظوظ[4] شود. واگر کسی دراین نشأه، خواه به طریق اجمال یا تفصیل، راه خود رانیافت، وقتی که از منزل پای بیرون نهد، سرگردان خواهد بود تا راهبری او را به فریاد رسد. «وَ مَنْ كَانَ فِي هٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَ أَضَلُّ سَبِيلاً»

و اما عمل جامع عبارت است ازعملی که در[5] آن اعمال جمیع موجودات مندرج باشد و آن نماز است. و از این جهت حضرت رسالت پناه محمدی ـ صلّی‌الله علیه و آله و سلم ـ امر بلیغ به نماز فرمودند و آن را ستون دین خواندند و به تمامی و درستی نماز، تمام اعمال مفروضه درست می‌آید. و جامعیت نماز آن است که عباداتِ جمیع موجودات در آن مندرج است؛ بدین نوع که موجودات عالم جسم است و عالم مجرد ـ که ملائکه و کروبیان باشند ـ و عباداتِ ملائکه تحمید و تهلیل و تسبیح و تکبیر است و قیام و رکوع و سجود و قعود، و این همه در

---

۱. یٰس، ۵. ۲. التین، ۶.
۳. تنبیه *الخواطر*، ج ۱، ص ۹۲. *عوالی اللئالی*، ج ۱، ص ۲۶۷. منهج *الصادقین*، ج ۸، ص ۲۱۴.
۴. اساس: محفوظ. ۵. مج: عملی‌که اعمال.

نماز هست و عبادات اجسام عبارت است از حرکات و سکنات ایشان بر وفق امر الهی به جهت نظام عالم. و حرکت افلاک دوری است و در هر آن به وضعی، و این مناسب حرکت لفظی است که قرائت و اذکار نماز باشد. وعلما گفته‌اند که اشکال حروف و کلمات از اصطکاکاتِ[1] کواکب به هم رسیده؛ چنانچه ملا جلال‌الدین محمد [دوانی] می‌فرماید که الف از اصطکاک مریخ به برج حمل صورت یافته؛ والله اعلم. و قیام، عبادتِ نار است و رکوع، عبادتِ هوا. نمی‌بینی که سیر هوا، افقی است و هیئت حیوانات اکثر أفقی است بر صورت رکوع و عبادتِ آب، سجود است و عبادتِ خاک قعود. و این ظاهر است و این جمیع درنماز هست. و مناسبت نماز به انسان که نشئهٔ جامعه است، از وجوه بسیار است: یکی آنکه انسان را بدنی است مرکب از اعضا و جانی است بسیط که بدن با آن منشأ افعال و آثار است؛ کذلک نماز را ظاهری است مرکب از افعال و باطنی است که اخلاص است که افعال نماز بدان مقبول و منشأ ثواب است و همچنان که هر عضوی را فعلی و اثری است؛ هر فعل نماز را ذکری و اثری است، و همچنانکه بدن بی‌جان به هیچ کار نمی‌آید[2]، نماز بی‌اخلاص هم به هیچ کار نمی‌آید. و نسبت نماز به عالم بسیار است. و فی‌الحقیقه نماز در میان افعال چون انسان است میان موجودات و از آثار مترتبهٔ برنماز حبّ الهی است به موجب حدیث شریف. و اثر حبّ الهی آنکه در نوافل خدای تعالی، سمع و بصر و قوای بنده شود و در فرایض بر عکس این؛ چنانچه در حدیث مذکور است. و از این جهت پای مبارک حضرت رسول ـ صلّی‌اللّه علیه و آله وسلم ـ از کثرت نماز ورم کرد و از امیرالمؤمنین علی ـ علیه‌السلام ـ در یک شب هزار تکبیرةالاحرام شنیده‌اند، و هیچ عمل را این جامعیت و مرتبه نیست.

و یکی دیگر از خصایص نماز آن است که سرِّ توحید در جماعت آن مندرج است. چه درنماز جماعت صورت توحید و اتحاد ظاهر است و معنیِ توحید نیز هست. زیراکه حمل امام سهو مأموم را وعدم حمل مأموم سهو امام را اشاره است به این که صحت ایمان و اعتقاد، حمل سهم اعمال و ذنوب نموده، رفع خلود در

---

۱. مج: «کواکب» ندارد.

۲. مج: نمی‌آید و نسبت نماز.

جهنم می‌کند. و اعمالِ صحیحه، حمل سهو غلط در ایمان و اعتقاد نمی‌کند؛ واللّه اعلم.

اگر وهم معترض گوید که چون جامعیت منظور است، پس حجّ به این نسبت اولیٰ است؛ چه مشتمل است بر نماز و روزه و غیر هما، گویم که مراد از عمل آن است که بدان مداومت کنند؛ به دلیل حدیث «خَیرُالأعمالِ أدوَمُها»[۱]. و حجّ صورت سفر آخرت است[۲]، لهذا بکند، به است و راحله وزاد در آن واجب؛ والاّ به هلاک منجر می‌شود، چون سفر آخرت. و قیام در عرفات، صورت قیام صحرای محشر است و احرام صورت کفنهاست درگردن و نماز در جمیع اوقات عمر می‌باید کرد. و نیز فضیلت یک نماز[۳]واجب بیش از فضیلت بیست حج[۴]واجب است بر حکم حدیث. و مقصد اصلی از عمل آن است که نفس بشری به کمال رسد و این به تحصیل فضل است و آن در نماز بیشتر از جمیع اعمال است؛ واللّه اعلم.

کوکب ششم

[در بیان قضا و قدر]

[کوکب ششم] در بیان[۵]مسئله قضا و قدرکه اهتمام تمام در شأن آن هست، و اگر اندکی غلط شود، موجب خلل ایمان است. اعاذنااللّهُ تعالی منه. و چون تحقیق این مسئله بسیار دقیق بود، از میان مسائل این را انتخاب نمود که مطلوب بعضی از اعزّه بود؛ و باللّه التوفیق.

بدانکه اکثر علما و حکما گفته‌اند که قضا عبارت است از علم اجمالی حق تعالی به وجود افراد و اشخاص عالم من الأزل إلی الأبد. و قدر علم تفصیلی است؛ و مثالش آنکه تو علم به شهری‌داری و این علم تویا به این طور است که دفعتاً تمام آن

---

۱. *اصول کافی*، کتاب ایمان و کفر، ج ۲، ص ۶۷، حدیث ۳. *المحجة البیضاء*، ج ۷، ص ۵۸. *تنزیه‌الانبیاء*، ص ۱۳۰.

۲. مج: آخرت است و قیام.

۳. اساس «واجب» ندارد.

۴. اساس «بیست» ندارد.

۵. اساس: در بیان این مسئله قضاء و قدر که یمنی فضل اهتمام.

شهر، از عمارات و مردم و آنچه در آن شهر است، به یک مرتبه[1] تصور می‌کنی، و این علم اجمالی است و یا به اینطور است که یک یک خانه و دکان و یک یک شخص از مردم آنجا و آنچه در آن شهر است، بخصوصه تصور می‌کنی، و این علم تفصیلی است. و حق تعالی را این هر دو نوع علم به عالم و ما فیها هست.

اکنون مقدمه[ای] که واجب‌الذکر است بگوییم. بدان که حکما می‌گویند که ماهیات مجعول نیستند و هر کس این سخن را به طوری[2] فرا گرفته، در قبول و انکار به حسب یافتِ خود اختلاف کرده‌اند، و حقیقت این قول آن است که خدای تعالی زید را مثلاً خلق می‌کند، نه آنکه زید را به زیدیت می‌دهد. یعنی زید، زید است و وجود به زید می‌دهد. مثلاً. خدای تعالی فلفل را خلق می‌کند و فلفل تیز است، نه آنکه فلفل را خلق کند پس تیزی به او دهد. و اینکه عوام‌الناس می‌گویند که خدا عسل راچه شیرینی داده، این معنی ندارد که عسل چیزی است که شیرین نیست در حد ذات خود و خدا آن را شیرینی داد، بلکه عسل در حد ذات خود شیرین است و خدا آن را وجود داده، پس ماهیت عسل شیرین است که اگر شیرین نباشد، عسل نباشد. پس حق سبحانه و تعالی اشخاص موجودات عالم را وجود میدهد و بعد از آنکه شیء موجود شدند، هر یک به آنچه ذات ایشان اقتضا کند و به لوازم ذات ایشان ظهور می‌نماید، در جمیع مراتب علمی و وجودی و فعلی و حق تعالی را علم به ذوات ایشان و جمیع لوازم آن و کیفیات ظهورات ایشان هست، اجمالاً و تفصیلاً. و هر چیز از خیر و شر وسعادت و شقاوت که از[3] ذوات اشیا می‌داند، همان بر پیشانی ایشان می‌نویسد. مثل آنکه کسی بر حریری بنویسد که این فلان حریر است. و از اینجا لازم نمی‌آید که به آن نوشتن آن حریر، حریری یافته باشد، که اگر ننوشتی آن حریر، حریر نبودی.

و چون این مقدمه معلوم شد، بدان که هر چیز همین که وجود یافت و چیز شد،

---

۱. مج: یک مرتبه تصویر و این. ۲. مج: به قولی

۳. که در ذوات ایشان؛

اقتضایی دارد و اثری بر ذات او مترتب است؛ چنانچه فلفل را که موجود شد، فلفل است و اثر تیزی بر ذات او مترتب است به اقتضای ذاتی او. و حق تعالی ذات او را و تیزی او را و جمیع اجزای وجود و آثار مترتبه بر وجود و کیفیت و مدت وجود او را به اجمال و تفصیل می‌داند و حکم کرده که این فلفل است و تیز است و این حالات دارد در ذات و این آثار بر او مترتب است. و فلفل با جمیع حالات ذاتی و آثار مترتبه به ایجاد خدای تعالی موجود است، و هیچ چیز از آن حالات و آثار، جز به ذات فلفل نسبت و تعلق نمی‌گیرد. و دانستن خدای تعالی تفاصیل آن ذات فلفل[1] را با حالات و آثارش عبارت است از تقدیر خدا. و معنی اینکه خدا تقدیر[2] کرد، آن است که چنین دانسته، ایجاد کرده. پس «زیدٌ فاسق» و «عمروٌ صالح» را بدین دستور قیاس کن.

و اینجا سؤال می‌رسد که پس ارسال رسل و انزال کتب چه فایده[ای] دارد و ثواب و عقاب چرا؟ و معنی «يُضِلُّ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشٰاءُ»[3] چیست؟ بدان که کمترین فایده در ارسال رسل و انزال کتب آن است که ما بالقوهٔ هر شخصی را بالفعل سازد. نمی‌بینی که پیش از اظهار رسالت حضرت پیغمبر -صلی‌الله علیه و آله و سلم- حضرت حمزه -رضی‌الله عنه- و ابوجهل در سلوک به آنحضرت متساوی بودند و این مسلمان و آن کافر نبود واسلام و حسنات حضرت حمزه، و کفر و سیئات ابوجهل بالقوه بود، که اگر فرضاً در مدت حیات هر دو اظهار دعوت ونبوت نشدی، آن حالات هر دو در ذات ایشان بالقوه ماندی و به مجرد اظهار دعوت، آنچه در ذات هر دو مندرج بود، به ظهور آمد و هر یک به کمالی که مقتضای ذات ایشان بود، رسیدند، و ترتیب ثواب و عقاب بر اموری که مقتضای ذات است، این معنی دارد که عین همان امور به صور برزخی از حسنه و قبیحه با ایشان می‌باشد. «إِنَّمٰا هِيَ أَعْمٰالُكُمْ تُرَدُّ عَلَيْكُم»[4]. مثلاً از تو هرگاه فعلی قبیح واقع شده باشد، هر وقت که آن را یاد می‌کنی[5] از آن آزرده و منفعل می‌شوی، آن آزردگی و انفعال صورت فعل توست

---

۱. مج: عقل را.
۲. مج: خدا تقدیر بودن.
۳. فاطر، ۸.
۴. *علم‌الیقین*، فیض کاشانی، ص ۸۸۴.
۵. مج: ید میکند... می‌شود.

در نفس تو. وتأویل «یُضِلُّ مَنْ یَشٰاءُ وَ یَهْدي مَنْ یَشٰاءُ» آن است که به حسب اقتضای ماهیات، قابل اشراق نور توفیق الهی بوده‌اند. پس همان از قوه به فعل آمده و بعضی قابل نبوده‌اند و به فعل نیامده[اند]. مثل دوجام که یکی لطیف باشد و پرتو نور مهر قبول کند، و دیگری کثیف باشد و قبول نکند. پس «یُضِلُّ مَنْ یَشٰاءُ» به تأویل یخلق من اهل الضلال من یشاء باشد. و حقیقت حال آن است که نفسِ بشری را دو روی است: یکی به جانب طبیعتِ جسمی و طلب لذّات آن و یکی به جانبِ مبدأ و طلب فیض وکمال. پس اگر ذاتِ نفس، اقتضای غلبهٔ یکی از طرفین کند، آن طرف دیگر مغلوب خواهد ماند، و این است تأویل کریمهٔ «مٰا اَصٰابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَ مٰا اَصٰابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ»[۱][۱۱]: چه جهت طبیعتِ[۲] نفس شرّ است و جهت مبدأ، که به خدا منتهی می‌شود، همه خیر پس هر نیکی که باشد، از آن جهتِ نفس است که با خدا دارد و به آن قابل اشراق نور توفیق است، و هر بدی که باشد، از آن جهتِ نفس است که به جانبِ طبیعت دارد. و از این جهت اگر باز به نشئهٔ دنیوی[۳] آمدی، بعد از قیامت به همان دستور مرتبهٔ اوّل عمل خواهی[۴] کرد؛ زیرا که مقتضای ذات اوست؛ چنانچه کلام الهی خبر می‌دهد که: «وَ لَوْ رُدُّوا لَعٰادُوا لِمٰا نُهُوا عَنْهُ»[۵]. و نفس با آن هر دو جهت و اقتضای آن در تمام مراتب به ایجاد خدا موجود است. و این است تأویل کریمهٔ قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِاللّٰه[۶]. وچون معنی قضا و تقدیر الهی دانسته شد، می‌گوییم که علم حق تعالی به حقایق اشیاء که تعلق گرفته بر نهج همان حقایق تعلق گرفته، پس علم تابع معلوم باشد در هیئت تطابق و علت عنوان معلوم نشود؛ چنانچه جهّال گمان کنند. واز روی خبط خیام گفته که:

می خوردن من حق به زازل[۷] می‌دانست
گر می نخورم علم خدا[۸] جهل بود

---

۱. نساء، ۸۰.
۲. اساس «نفس» ندارد.
۳. مج: دنیوی بعد از.
۴. مج: خواستی کرد.
۵. انعام، ۲۹.
۶. نساء، ۷۹.
۷. اساس : به ازل.
۸. اساس «خدا» ندارد.

و این خبطی بسیار بسیار شنیع است از آن حکیم. زیرا که او به حسب ذات مشخصهٔ خود میخواره است که اگر میخواره نبودی، نه او بودی. وتحقیق این سخن آن است که عقل گاهی غلط می‌کند وبعد از آن از غلط خود آگاه می‌شود. مثلاً" می‌گوید که ممکن بود که این چیز بهتر از این بودی، باز چون خوب ملاحظه می‌کند، غلط خود را می‌یابد از آن جهت که این چیز که گفت اگر یک سر مو مغایر آن کیفیت که دارد باشد، نه آن چیز است. پس ممکن نیست هیچ چیز، الاّ به همان وضع که موجود است؛ چه آن چیز همان است که موجود است و اگر مقدار جزء لایتجزی تغیّر در وضع وجودی آن راه یابد، پس چیز دیگر باشد،نه آن چیز. پس به نحوی که حقایق در حد ذات خود از علم خدای تعالی تعلق به ایشان گرفته، پس هیچ محذوری لازم نیاید، وحق تعالی مفیضِ وجود است بر ماهیات اشیاء، و به رحمت خود[1] بر همه تجلی کرده و پرتو آن رحمت عموماً و خصوصاً بر همه تافته، اما هر یک به حسب لطافت و کثافت ذات خود قبول آن کرده و می‌کنند؛ والله تعالی اعلم.

کوکب هفتم

در بیان حکمت در اختلاف مذاهب و سرّ آن

و این محتاج است به مقدمه[ای] که اندکی بیگانه بر مسامع همگنان[2] خواهد گذشت. بدان ـ وفقک‌الله[3] تعالی و ایانا لدرک الحقائق ـ که از حضرت صدر ایوان رسالت ـ صلی‌الله علیه و علی آله وسلم ـ چند خبر مأثور است: یکی آنکه «امت من[4] هفتاد و سه فرقه خواهندشد»[5] یعنی در اصول. دوّم اینکه «اختلاف امت من رحمت است»[6]، یعنی، در فروع. و این حدیث، إخبار است از جواز و وقوع اختلاف. سوّم

۱. مج: «خود» ندارد.
۲. اساس «همگان» ندارد.
۳. مج: «روان ایدک الله تعالی و ایانا.
۴. مج: «من» ندارد.
۵. *علم‌الیقین*، ص ۸۸۴.
۶. *الایضاح*، ص ۳۹. *علل الشرایع*، ص ۸۵. *معانی الاخبار*، ص ۱۵۷.

آنکه «به من جوامع کلم داده‌اند»[۱] و مراد به جوامع کلم ـ والله اعلم ـ آن است که هر طایفه آن را سند خود تواند نمود. و چون این اخبار شنیده شد، بدان که نشأت انسان، نشأت جامعه است مراتب وجود را. و هر فرد انسان که جامعیت او بیشتر، مرتبه و فضل او در انسانیت بیشتر. و شکی نیست که حضرت پیغمبر ـ صلّی‌الله علیه و آله وسلم ـ افضل موجودات است. چه او جامع جمیع مراتب وجود است به دلیل حدیث «اَنَا مِنَ‌اللّٰه والخَلقُ مِنّی»[۲]. و مراد از این جامعیت آن است که در یک یک از آن مراتب تحقق و وجود داشته باشد علماً یا عیناً؛ و شهادت جماد و نبات و حیوان بر رسالتش گواه این مدعاست. چه دعوت اهل هر مرتبه و ظهور قبول دعوت از اهل آن مرتبه، متصور نیست الا در آن مرتبه. و چون احصاء مراتب جزئیه محال است از شخص انسانی، پس نظر به مراتب[۳] کلیه نموده، در هر مرتبه از مراتب کلیه که آن حضرت تحقق دارد، البته می‌باید که آن مرتبه در شریعت او، که ظهور علمی اوست، تحقق یابد. پس باید که به عدد آن مراتب مذاهب متحقق شود در اصول به واسطهٔ کلیت مراتب. و حکم ناجی و هالک از امور نسبی مراتب است با یکدیگر. و باید که اختلاف در فروع را کثرت متجاوز از حدّ احصاء باشد؛ چنانچه بالفعل واقع است که در هیچ مذهب یک مسئلهٔ متفق علیه امت نیست، و این است سرّ اختلاف علمای امت؛ همچنانکه اختلاف طوایف انسان به حسب مراتب کلیه مندرج است در حقیقت کلیه جامعه انسان. واللبیب تکفیه الایماء. و از اینجا نیز می‌توان یافت که با وجود این معنی که «اَلْاَسْماءُ تُنْزَلُ مِنَ‌السَّماءِ» چرا جهّال و فسّاق را نیز محمّد نام می‌شود. فیما ذَکَرْناهُ غُنَیَةٌ لِمَنْ تَفَطَّنَ.

و بنابراین مقدمه، کثرت اختلاف علما، موجب علوّ مرتبهٔ دین و شریعت باشد و باعث افضلیت از جمیع ادیان. و در ضمن این اختلاف کلیات جمیع ادیان سابقه مندرج است. و از اینجاست که گفته‌اند که شریعت محمّدی شامل جمیع شرایع

---

۱. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ارشاد القلوب، ص ۱۲.
۲. مشارق انوارالیقین، برسی، ص ۲۹.
۳. مج: مراتب «کلیه که آن حضرت».

است؛ همچنان که ذات آن حضرت شامل کمال ذوات جمیع انبیاست، مع کمالات زائدة، و جمیع منسوبات آن حضرت چنین است. پس اینکه جهال و ملاحده گویند که یک مسئله در دین محمدی «ص» قرار نیافته، غلط و نامعقول است؛ بلکه هر یک مسئله به انحاء متعدد قرار یافته[1]:

چشم بد اندیش که بر کنده باد عیب نماید هنرش در نظر

و جامعیت جمیع مسائل به وجوه مختلف نموده شده[2] چه همه تعینات علم آن حضرت است ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ و علم آن حضرت به جامعیت خود در علما ظهور کرده؛ همچنانچه معرفت آن حضرت در عرفا. و مقرر جمیع است که کرامات اولیای هر امت بقیهٔ معجزهٔ نبی آن امت است. و از این سخن می‌توان دانست که حقیقت حال چیست؛ واللّه اعلم.

ای عزیز اتفاق عرفا و حکماست و بعضی از علماکه اوّل مخلوقات عقل است و از این عقل تعبیر به روح محمّدی شده. و اتفاق است که باقی موجودات عالم به وساطت علم و[3] تفضل عقل اوّل وجود یافته و این همان علم کلی روح محمّدی است. پس افراد عالم به وساطت افراد کلیه علم عقل اوّل، که روح محمّدی است ـ صلی‌اللّه علیه و آله وسلم ـ موجودند، و همان علم باز در مرتبهٔ شخصی جزئی محمدی به جزئیت خود ظهور کرده، واسطهٔ نظام عالم و ضبط احکام وجود شده به قواعد شرعیه و احکام و افعال ملیّه. نمی‌بینی که زنا، فقر و قحط می‌آورد و استغفار، واسطهٔ باران و وسعت رزق و دیگر خیرات می‌شود. پس همان جامعیت[4] علمی که در ظهور وجود واسطه است، در ظهور افعال و آثار آفاقی وانفس نیز واسطه است. و این اختلافات مختلفه، ظهور جامعیت آن است و مؤثر در آفاق و انفسی و این یک دقیقهٔ یافتنی است که مظهر را تأثیری در ظهور ظاهر می‌باشد و تعینات را موجب می‌شود و امتیازات و احکام بدان متحقق می‌گردد. و اینجا سخن بسیار است، اما به

---

۱. مج: بیت.
۲. مج: و برهمه.
۳. اساس: تعقل.
۴. مج: جامع است است علمی.

همین قدر که مذکور شد مقصود مابه حصول پیوسته. امید که موجب انتفاع همگنان آید و باعث را سبب خیر دارَیْن شود.

والحمد[۱] لله الذی ربُ‌العالمین وصلی‌الله علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه‌اجمعین.

تمام شد رسالهٔ کواکب الثواقب از تحریر فی‌التاریخ ۱۲ شهر ذی‌الحجهٔ ۱۰۱۹ در بلدهٔ معظمهٔ احمدآباد گجرات حمیت عن‌الفساد والآفات.

۱. مج: الحمدلله رب‌العالمین. تمام شد رساله بعنوان‌الله. در شنبه ۲۹ شهر رجب المرجب ۱۲۹۹.

یادداشت بر رساله کواکب الثواقب

۱. اعیان خارجی بر وفق اعیان ثابته به ظهور رسیده‌اند و در نظر حکیم ذومراتب‌اند و در مشهد ارباب شهود ذو مظاهر. و عالم، علم مندمج است.

۲. علم، مشخص روح است کما اینکه عمل مشخِّص بدن انسانی است. و نفس ناطقه انسان را که مجرد از احکام ماده و مادیات است از آنرو ناطقه نامند که صاحب قوهٔ عاقله اعنی مدرک کلیات است.

علم، مایه حیات ارواح است و آب، مایه حیات اشباح، از اینرو آب را در صحف اصحاب تعبیر خواب، چون *تعطیر الانام* عبدالغنی نابلسی، به علم تعبیر فرموده‌اند. حیات نفوس به علم است و ممات آنها به جهل. کما قال تعالی: أَوَمَنْ کانَ مَیْتاً ـ یعنی بالجهل ـ فاحییناه ـ یعنی بالعلم ـ و جعلناله نوراً یمشی به فی‌الناس و ـ هوالهدی ـ کمن مثله فی‌الظلمات ـ و هی‌الضلال ـ لیس بخارج منها ـ أی لایهتدی ابداً ـ[1].

آب حیوان ـ حیات ـ در ظلمات است و آن علم است و بس.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

وندران ظلمت شب آب حیاتم دادند

---

۱. شرح علامه قیصری بر *فصوص الحکم*، ط اول، ص ۴۵۰.

غذا با مغتذی مسانخ است و لاجرم غذای موجود مجرّد از احکام ماده و مادیات، چیزی است مجرد، و آن نفس است و این علم.

۳. در اینکه علم تذکر است یانه! و وجوه گوناگون توجیه آن به *مباحث مشرقیهٔ* امام رازی جلد اول ص ۳۷۵ و *اسفار* ملاصدرا ج ۱ ص ۳۲۰ ط اول، فصل ۳۶ طرف اول مرحله دهم و کتاب شریف و گرانسنگ «*اتحاد عاقل به معقول*» استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی فداه ص ۳۵۷ ط حکمت ۱۴۰۴ هـ ق و *رساله «مُثُل»* حضرتشان رجوع فرمایید.

۴. بنگرید به دروس *اتحاد عاقل به معقول*، استاد علامه آملی، ط حکمت ۱۴۰۴ هـ ق ص ۱۲۳.

۵. یعنی علم و عالم و معلوم را اتحاد است که اتحاد ادراک و مدرِک و مدرَک‌اند و بلحاظ شرافت انسان بر سایر موجودات خاصه نبات و حیوان، که به قوهٔ عاقله است، اتحاد ادراک و مدرِک و مدرَک را تشریفاً بـه اتـحادعقل و عـاقل و مـعقول تـعبیر فرموده‌اند.

۶. اواخر *جواهر الاسرار* شیخ آذری طوسی ـ که بنده آنرا تصحیح نموده است ـ در این امر مفید فایده است.

۷. در *شرح قیصری بر فصوص الحکم* شیخ عارف عربی ص ۳۶۶ ط اول آمـده است: العالَم کلّه خَیال.

۸. در این یادداشت کلماتی چند را در ترغیب به معرفت نفس ـ از آیات و احادیث و کلمات بزرگان ـ تقدیم داشته آنگاه در اینکه چرا مـعرفة النـفس را بـعضی مـحال دانسته‌اند بیانی را اختصاراً عنوان می‌داریم: خدای سبحان در فصّلت / ۵۴ فرمود: سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی‌انفسهم. و در ذاریات / ۲۱ و ۲۲ فـرموده است و فی‌الارض آیات للموقنین و فی‌انفسکم. در این دو کریمه، معرفت نفس انسانی به وزان معرفت آفاقی و برای مقصد عُلیائی که معرفت رب آسمان و زمین و بالاخره آفاق است شمرده شده است در اینکه آیات آفاقی را مقدم بر آیات انفسی داشت،

وجه وجیهی از شرح علامه قیصری بر *فصوص الحکم* شیخ عارف عربی (رض) تقدیم می‌داریم: ... و انما قدّم ارائة الآیات فی‌الآفاق لأنّها تفصیل مرتبة الانسان و فی‌الوجود العینی مقدّم علیه و ایضاً رؤیة الآیات مفصّلاً فی‌العالم الکبیر للمحجوب أهون من رؤیتها فی‌نفسه و إن کان بالعکس أهون للعارف.

حال به نقل احادیثی از غرر و دُرر آمدی از حضرت وصی علی‌بن ابیطالب علیه‌السلام در اهمیت معرفت نفس می‌پردازم (تذکار اینکه غرر و درر آمدی باطبع دانشگاه تهران مأخذ ما است):

۱. اعظم الجهل جهل الانسان أمر نفسه. ۲/۳۷۱.

۲. اعظم‌الحکمة معرفة الانسان نفسه و وقوفه عندقدره. ۲/۴۱۹.

۳. افضل العقل معرفة المراءِ نفسه، ۲/۴۴۲.

۴. افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه، ۲/۳۸۲.

۵. عجب لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه، ۴/۵۶۵.

اینک کلماتی را دراهمیت این معرفت از فرزانگان عالم علم نقل نموده، بدانها تبرک می‌جوییم:

حضرت علامه شعرانی ـ رضوان الله تعالی‌علیه ـ در تاریخ فلسفه گویند: نقل است که سقراط حکیم الهی به وقتی از کنار معبد دلف عبور نموده ملاحظه فرمود که بر بالای آن چنین نگارش یافته است: «خود را بشناس»، او این کلام را اساس فلسفه خویش قرار داد. (ملخّصاً)

و نیز حضرت علامه را در اثبات نبوت کلمت عُلیائی است بدین صورت: حکمای یونان پیش از سقراط عالم طبیعی بوده‌اند و همه آنها در مقابل سقراط و شاگردانش گمنام شدند، برای آنکه سقراط می‌گفت: بیهوده در شناخت موجودات خشک و بی‌روح رنج مبر، بلکه خود را بشناس که شناختن نفس انسان بالاتر از شناخت اسرار طبیعت است، چون گفتار او شبیه به گفتار انبیاء بود بزرگ شد و آوازه‌اش جهان را بگرفت، چه قیمت انسان را بالا برده بود.

آخوند ملاصدرا در *اسفار* ج ۳ ص ۱۶۶ ط اول فرمود: معرفةالنفس مفتاح خزائن الملکوت.

اسکندر ذوالقرنین فرموده است: نظر در آیینه صورت انسان را نشان می‌دهد و نظر در دفتر حکماء حقیقت و باطن روح انسانی را پدیدار گرداند.

حال اشارتی کنیم بدین که چرا برخی از حکما معرفت نفس انسانی را حمل بر محال نموده‌اند که من عرف نفسه فقد عرف ربه. عارف شیرازی فرمود:

چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش
زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

نفس، سقف سادهٔ بسیار نقش است که به لحاظی معرفت به آن که ذاتاً و صفتاً و فعلاً چون خالق خویش است، ساده و در عین حال بسیار نقش و کل القوی است ـ درعین وحدت کثیر است ـ ولیک به جهت اینکه معرفت به کُنه وی متعذر می‌باشد، معمائی است که هیچ دانایی از رمز آن پرده برنداشته است و بدین سبب است که حدیث «من عرف نفسه ...» را بر محمل مُحال استوار دانسته‌اند و معرفت باری را به طریق اولی نیز.

۹. حاجی سبزواری ـ رضوان الله تعالی علیه ـ در حکمت منظومه فرمود:

النفس فی وحدتها کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

۱۰. بعضی از مشایخ فرمودند: انسان بطور مطلق و خاصه سالک الی‌الله آنچه را در اثر ریاضت بدست می‌آورد همه و همه ثمرات شجرهٔ وجود اوست و از باطن وی برای او به منصهٔ ظهور می‌رسد و چیزی در خارج نیست تا گوییم فلان از خارج از خویش چنین یافت. و اگر لوح نفس انسانی خالی از نقوش رهزن و خیالات کاسده و تخیلات باطله باشد، نقوش عالیه سرای مجردات و مفارقات نوری را در او منعکس می‌گردد و حجابی مر انسان راجز ذنوب وی و خود او نیست.

سعدی حجاب نیست تو آیینه پاک دار
زنگار خورده چون بنماید جمال دوست؟!

هرکه او بی نقش و صافی سینه شد نــقشهای غــیب را آیــینه شــد

۱۱. باید توجه داشت که در برخی از آیات قرآن فرقان، ضلالت را به خدای سبحان نسبت می‌دهد و این نه بالذات بل بالعرض است چون نور خورشید و سایه دیوار که نور بر روی دیوار بالذات از آن شمس است و سایه دیوار بالعرض متعلق به اوست و بالذات از آن دیوار. چرا که راه ضلالت را انسان از نواهی الهی استخراج نموده و به آن معرفت حاصل کرده است و این نه برای راهنمایی او به سوی سبیل ناصواب است بلکه برای هدایت او به صراط مستقیم و تمیز آن از سُبُل است. تدبر شود.

۹

رسالهٔ نسبت افراد

یا

حقیقت ادراک

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

حمد و سپاس مرآفریدگاری را که نهال وجود عالم را به میوهٔ انسانی آراست. و شکر و ستایش بی‌قیاس پروردگاری را که جمال شاهدناطقه را به جواهر دلایلِ ساطعهٔ ذوقی و لآلیِ براهین قاطعهٔ وجدانی پیراست، و درود نامعدود بر اصلِ وجود و خلاصهٔ موجود، کدخدای سراچهٔ هست و بود، والیِ ولایتِ شهود، صاحبِ لوای حمد و مقام محمود، ابوالقاسم محمّدبن عبدالله، و آل و اصحاب و ذریّهٔ او باد.

اما بعد؛ بر پژوهندگان دانش هویداست که نسبت میان افراد مردم[1] عموم و خصوص مِن وجه است و فقیر را با غنی، و عالی را با دانی همین نسبت است و چنانچه خواجه حافظ[2] شیرازی فرماید:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما بدو محتاج بودیم او به ما مشتاق بود[3]

بنابراین سرایندهٔ این سرود، نمود بی‌بود، محمّد بن محمود، الملقب به«دهدار»، به جهت تحقق نسبت، مشتی ارزن از خرمن زباندانی بر زمین اظهار پاشید که بلند پروازی را صید نماید، و لختی طعمه از سماط روحانی بر نوک خامه نصب نمود که

---

۱. مج: افراد معین مردم.
۲. اساس «چنانچه خواجه» را ندارد.
۳. دیوان *حافظ*، انجوی شیرازی، ط جاوید، ص ۵۹.

شاهبازی را به قید آورد، و چون غرض عرض انتساب به اهل توحید بود نه اظهار حالت ـ چه او را چون خامه غیر از جنبش زبان و تخطیط نامه بهره‌ای نیست ـ اختصار بر برخی از وجدانیات و ذوقیات قوم واجب دید. چه کفی دریافت چاشنی دریا راکافی است. امید که پوزش عزمش را پاسخ قبول روزی آید و نیایش صدقش را پاداش حصول به وصول انجامد. «واللّهُ یَقُولُ ٱلحَقَّ وَ هُوَ یَهدِی السَّبیل»[1]

بدان ـ و فّقک اللّه لدرک الحقائق ـ که عمدهٔ قیل و قال ارباب مقال این است که بعد از صحت فکر و نظر و موافقت قانون، آیا ادراک و حکم عقل نفس الامری است یا از خصایص عقل است؟ و اگر از خصایص عقل است؟ آیا مطابق واقعیت یا مطابق ادراک عقل یعنی عقل امر واقع را، چنانچه واقع است فی حد نفسه، ادراک می‌کند یا آنکه به خصوصیت خود ادراک می‌کند پس آن را با واقع مطابق می‌یابد؟ چه ادراک آن را بجز آن طریق که او کرده مُحال می‌یابد. و اگر نفس الامری است، آیا ظرف آن نفس الامر هم عقل است یا خارج از عقل؟ و اگر از خصوصیت عقل است، آیا علّت آن تخصیص ذات عقل است که او چنین ادراک می‌کند یا ذات معلوم است که او را در عقل این ظهور است؟ و مدرک شدن او چنین است که عقل یافته ـ مثلاً ـ زید را با عقل، چنانچه زید فی حد نفسه موجود است، ادراک می‌کند؟ یا آنکه زید را به خصوصیّت ادراک خود در می‌یابد و حکم می‌کند که طریق ادراک زید منحصر است به این و جز این طریق ممتنع. پس این ادراک مطابق واقع است؛ یعنی، ادراک زید چنین واقع است و مدرَک شدن زید این است و در حدّ ذات هر چه باشد گوباش. یعنی، جایز است که عنوان ادراک شیء غیر عنوان وجودش باشد و موجب این خصوصیّت یا زید است یا عقل؟ وعلی ایّ حالٍ آیا معرفتی که انسان بدان مکلف است، همین است و بس یا آنکه با این حالتی دیگر درکار می‌باید؟

اکنون ارباب علم‌الیقین را چون استدلال به ذوق و وجدان رسید، کافی است اما اهل عین‌الیقین را[2] با این علم، شهود نیز می‌باید و صاحب حق‌الیقین را با وجود علم

۱. احزاب، ۵.

۲. مج: اما عین‌الیقین باید این.

و عیان تحقق در مرتبه معلوم حاصل می‌شود و افق هر مرتبه از این مراتب به ساقهٔ مرتبهٔ فوق متصل است؛ واللّه اعلم.

و چون احکام عقلی، که ناشی از نظر صحیح است، مطابق واقع است و منشأ تکلیفِ عقل به معرفت همین است، پس هر حکم که ثبوتش هم در نفس عقل باشد، نفس‌الامری و مطابق باشدو از جملهٔ احکام کلیهٔ عقل که متفقٌ علیه جمیع عقلاست، اتحاداشیاست در مفهومات، و نزد اهل تحقیق مفهومات، حقایق عقلیه‌اند. پس متحد در مفهوم، متحدِ در حقیقت باشد. و چون عاقلِ مستبصر، نظر در افراد موجودات می‌کند، همه را در مفهومِ موجود و شیء و معلوم و غیرها متحد می‌یابد، و این اتحاد مبطل دعوی تحققِ تغایرِ ذاتیِ کلی است میان دو فرد، با آنکه متغایران در همین مفهوم متحدند. و فیه غُنیةٌ لِمَنْ تَفَطَّنَ. و چون اتحاد جمیع افراد ملحوظ شود، البته دراعمّ اشیا خواهد بود که وجود است؛ واللّه اعلم.

و بدان که مراد به وجود در استدلالات، آن ضمیمه‌ای است که از فیضِ وجودِ حقیقیِ واجبی به ممکن تعلق می‌گیرد؛ چون تعلقِ شعاع شمس به شمس و از این تعلق به اتّصاف تعبیر می‌کنند و عقل ادراک این ضمیمه به عنوان عموم و خصوص می‌کند و آن مدرک خود را جزء تحلیلی و معتبر عقلی و معقول ثانی می‌نامد. و این همه جهات معقولیت و مدرکیت آن ضمیمه است. لهذا این اعتبارات را نفس الامری می‌شمارند و عمدهٔ مباحث امور عامه است؛ واللّه اعلم.

و از جمله ضروریات آن است که بدانند که اگر آن مفهوم متحدٌ فیه متساوی الحکم است در یکی از مواد ثلاثهٔ وجوب و امکان و امتناع نسبت با جمیع متحد، پس آن اتحاد حقیقی و ذاتی است و نفس‌الامری و الّامجازی و نسبی و اعتباری است. پس بنابراین جمیع صفات واجب متغایر بالحقیقه باشند نسبت با صفات ممکن و متحد بالمجاز در بعضی مفهومات، چون وصفیت و معقولیت و مغایرت و امثال این. و منشأ این اتحاد آن است که صفات کمالِ ممکن آثار صفات واجب است؛ واللّه اعلم.

والآن حان ان‌نشرع فی المطلوب: هر چیزکه در خارج موجود است، از این جهت که در خارج موجود است، یا عین وجود است یا غیر وجود. اگر عین است، ثبت المطلوب، و اگر غیر است، موجودیتش به اتصّافِ به وجود است و لاغیر. و اتصاف به وجود مستلزم تقدم موصوف است، عندالعقل بر اتصاف،[1] و این مستلزم موجودیت[2] قبل از موجودیت نزد اهل اتّصاف؛ و اللّه اعلم.

اگر چیزی در خارج موجود است، یا آن چیز عین وجود است، یاغیر [وجود]، و ثبوت احد الطرفین نافی طرف دیگر [است]، پس هر دو طرف منفی. چه اگر احدهما ثابت بودی به ثبوت دیگری منفی نشدی، و چون هیچکدام ثابت نتواند بود، پس چیزی درخارج ورای وجود موجود نباشد. چه او از مقسم ما خارج است که این تردید میان شیء و نفس او غلط است؛ واللّه‌اعلم.

ممکن موجود نمی‌تواند بود الابه عروض وجود مر او را. و عروض وجود مر معروض معدوم را مُحال و مر معروض ثابت را مستلزم تسلسل و مُحال، پس ممکن موجود نباشد؛ واللّه اعلم.

و از اینجا مولانا جلال الدین محمد دوانی ـ رحمه‌اللّه تعالی ـ فرمود که:

چون هست‌ثبوت هر صفت فرع وجود　　پس غیر وجود خود نباشد موجود

اشیای موجوده احتمال دارد که ذوات و حقایق باشند چنانچه علما می‌گویند، و احتمال دارد که تعین و اشکال باشد چنان که صوفیه می‌گویند. وحکم بر حقیّت احدالقولین، حکم بر بطلان قول دیگر است. پس هر دو قول باطل باشد الاکلُّ شیءٍ ما خلااللّه باطل پس سفسطه نیز نباشد «کَسَرَابٍ بِقِیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مآءً حَتّیٰ إِذا جاءَهُ لَمْ‌یَجِدْهُ شَیئاً وَ وَجَدَ اللّهَ عِندَهُ»[3]. از این اقوال توهّم عینیّت اشیاء با ذات مقدس نشود؛ چه این بعد از اثبات وجود اشیاست و آن اثبات از جمله موهومات؛ واللّه اعلم.

اگر ورای وجود، موجودی باشد، به اتصافِ به وجود خواهد بود، و اتصاف

---

۱. مج: اتصاف وجود مستلزم: مقدم موصوف است عندالفعل بر اتصاف.
۲. حج: وجودیت　　۳. نور، ۴۰.

مشعر بر اتحادٌ مّا است فی مرتبةٍ مّا و این اتحاد، فرع اتحاد ذاتی که مثبت مُدّعا است؛ والله اعلم.

تغایر ذاتی مانع اتحاد در مفهومٌ مّا است و تغایر، مفهومی است. پس متغایر بالذات در امکان نباشد و اعم اشیاء وجود است. چه فرض تقدم شیء دیگر بر او مُحال است. پس همه آنجا متحد باشند و هوالمطلوب؛ والله اعلم.

اشیاء ذوات موجوده نیستند، چه در حدّ ذات خود، قطع نظر از غیر ذات، وجود ندارند. والاّ واجب باشند. و در حدّ ذات فاعل نیز نیستند، که: «کانَ اللّهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیءٌ»[1] والا تعدّد واجب لازم آید، و در مرتبهٔ قدرت و فعل انکار، کفر است «یَفْعَلُ اللّهُ ما یَشاءُ» بلی فعل حقیقی است، اما فعل است؛ والله اعلم.

وجود ثلج، وجود ابیض است، نه وجود ذات متّصف به بیاض. و بر تقدیر تسلیم، اتحاد جوهر و عرض در بعضی از مراتب کلیّه ثابت است. فَثبت المدّعا؛ والله اعلم.

إطباق[2] جمیع علما و حکماست که علم خدا به اشیاء مقدم است بر وجود اشیاء. و آن عبارت است از حضور و انکشاف اشیاء نزد خدا. ونمی‌تواند بود که در آن مرتبه موجود منکشف باشد. بنابر اطباق مذکور و معدوم منکشف اجتماع[3] نقیضین. و لهذا در کلام حضرت امیرالمؤمنین، علی، و حضرات ائمه ـ سلام‌الله علیهم ـ وارد است که: «عالِمٌ إذ لا مَعلومَ، و خالقٌ إذْ لا مَخلوقَ، و بَصیرٌ إذْ لا مَنظور الیه و صفاتُ اللّهِ غیرَ مُتَبَدِّلٍ»[4] پس علم معلوم باشد. رحم‌الله من ادرک فانصف؛ والله اعلم.

خدای تعالی علیم است، نه ذو علم، به دلیل کریمهٔ «وَ فَوْقَ کُلِّ ذی عِلْمٍ عَلیم»[5] و چون ذو علم نباشد، بحث عینیّت و غیریت بی‌فایده باشد و باقی صفات، کذلک؛ و الاّ مُرجّح طلبد؛ والله اعلم.

---

۱. *علم‌الیقین*، فیض، ص ۷۱، ط پیدا رقم.
۲. اساس: اطباق.
۳. کذا در اساس و رضوی و مج.
۴. *جامع الاسرار*، ص ۱۸۰. *نص النصوص*، ص ۴۵۳.
۵. یوسف، ۷۷.

وحدت حقیقی نیست غیر از اطلاق به معنی لا بشرط. و بدون این وحدت متصوّر نیست. چه اگر به معنی لاغیر یا مأخوذ به اعتبار وحدت عقلی یا عددی یا غیرهما باشد، پس سلب و اعتبار با ذات مأخوذ باشد، پس وحدت نباشد. پس بنابراین از واحد حقیقی افعال لایتناهی صادر شود از جهت وحدت حقیقی؛ واللّه اعلم.

حقیقت امکان جهات محتملهٔ وجود است، پس او را حاملی نباید، با آنکه وصف امکان بعد از وجود ممکن قبل از وجودش در عقل معتبر است نزد محققین حکما؛ واللّه اعلم.

مواد ثلاث متغایر بالاعتبارند و در مقسم عقلی متحد، و مآل همه وجوب، که وصف خاص وجود است؛ واللّه اعلم.

اجتماعُ النقیضین ممتنعٌ، قضیهٔ موجبه است و مستدعی صدق موضوع که مثبت وجود ذاتی است چون قضیهٔ حقیقیه و این وجود، ممکن ذهنی است و ممتنع خارجی؛ واللّه اعلم.

ایجاد ممکن عبارت است ازحصول نسبت او به واجب لاغیر[۱]؛ چون نسبت مشمّس به شمس؛ والله اعلم.

نسبت ممکن مّا به واجب، مستلزم رفع امکان است والّا به واجب منسوب نشود؛ واللّه اعلم.

رفع وصف ذاتی شیء از شیء، مستلزم رفع شیء است؛ و فیه ما فیه؛ واللّه اعلم.

عرضیت عبارت است از تحقق خارجی به اعتبار قوام به غیر، و عدم استقلال بالذات در آن تحقق. پس در امکان جوهری نباشد و ممکن منحصر در عرض شود. چه تحقق ممکن بالغیر است نه بالذات. و از اینجا قدوة الموحدین، شیخ محی الدّین، محمدبن علی الحاتمی الطائی ابن العربی ـ قدس سره ـ فرموده که: «عالم عبارت است از اعراض مجتمعه درعین واحده که وجود است»؛ واللّه اعلم.

---

۱. مج: ولاغیر والله اعلم.

و بعد از تصدیق عقل مر این سخن را لازم آید؛ چنانچه شیخ اشعری فرموده که: العرض لایبقی زمانین، عالم بأسرها درهر آن تجدید وجود یابد؛ چنانچه قاطبهٔ صوفیه برآنند، والله اعلم.

هر مشعورٌ به که از فرض وقوعش محالی لازم نیاید، ممکن الوقوع است و هر چه نظر به ذاتش ممکن الوقوع، نظر به واجب واجب. اکنون از فرض قول صوفیه که وجود اشیاء چون وجود عکس در آبینه است و چون وجود سراب، هیچ محذوری لازم نمی‌آید، بلکه ادخل است، در اثبات قادریّت و قیومیّت واجب تعالی؛ والله اعلم.

شک نیست در اینکه از افراد نوع سه چیز مُدرَک می‌شود: وجود و طبیعت نوعیه و مشخصات که عوارضند. و بنابر قول متکلمین که: «والحق وجودالطبیعی بمعنی وجود اشخاصه» طبیعت نوعیّه، معقول صرف است. پس در خارج تحقق افراد، یا تحقق مشخصات، یا تحقق وجود مشخصی، لاغیر. و اگر اوّل باشد، قیامش منحصر است به وجود، پس ثانی متحقق باشد؛ والله اعلم.

و اما بنابر قول حکما که طبیعت نوعیه و افراد دو موجود به یک وجودند، در انواع نیز همین نسبت است نظر، تا منتهی شود به اعم که اعلی است پس از جنس الاجناس تا مشخص جزئی حقیقی همه به یک وجود موجود باشند به معنی اتحاد در حمل. و مذکور شد که وجود، اعم جمیع است، پس ماورای وجود همه مشخصات باشند؛ چنانچه صوفیه - قدس اسرار هم - قرار داده‌اند که همه تعیناتند؛ والله اعلم.

وجود اراده و اختیار در انسان، ابطالِ ایجاب و طبیعت است؛ والله اعلم.

امکان خطا مطلقاً[1] که مشکک یقین است و افتراق روح از بدن، با وجود اثبات عقل بقای نفس را بعد از مفارقت، موجبِ وجوبِ ارسال نبی است نزدعقل به جهت رفع حکم اوّل و بیان احوال ثانی؛ والله اعلم.

---

۱. مج: خطا امکان مطلقاً که تشکیک.

تکلیفات شرعیه[1] مُخْرَجٌ مّای بالقوه‌اند نفس انسانی را؛ پس ضرورت باشد؛ واللّه اعلم.

احکام شرع معالجه و قانون صحت شخصی عالم است از امراضِ مهلکه واستغفار، باران و ازدیاد نتاج را مفید است و زنا، فقر را موجب و ظلم و فسوق، علّتِ تباهی ملک؛ واللّه اعلم.

اعمال شرعیّه مطابق عبادات ذاتیِ انواع موجودات است. آتش قایم است، هوا راکع است، آب ساجد است، خاک قاعد است، افلاک در ذکر و تسبیح و تهلیل‌اند و اسرار و حِکَم هر یک به تتبع می‌توان یافت؛ واللّه اعلم.

مباحات[2] شرعیّه صورِ صفاتِ حسنه‌اند و موافق کمال نفس انسانی، و محرمات، صور صفاتِ ذمیمه‌اند و منافی کمال نفس انسانی؛ و این خصوصیات از مدرِک غیر اولواالعلم مخفی است؛ واللّه اعلم.

کثرت اختلاف در مذاهبِ فروع، دلیل کلیت و جامعیت اصول است؛ لهذا اختلاف امت رحمت است؛ واللّه اعلم.

شریعت، صورت حقیقت است و موافقتِ میان صورت و معنی، واجب. پس خلاف شریعت، اباحه و زندقه باشد؛ واللّه اعلم.

علت افتراق میان نفس و بدن، حصولِ کمال وجودی شخص است و موجب انقطاعات قبل از وصول به درجهٔ کمال، تحصیل استعدادات ضروری است؛ واللّه اعلم.

تأثّر نفس از مفارقت بدن منحصر است در ادراکِ وقوعِ معلومش؛ چه آنچه می‌دانست که خواهد شد، واقع شد؛ واللّه اعلم.

در نشئهٔ اخروی اگر چه تکلیف ساقط است، اما ترقّی [۲] واقع است؛ به دلیل کریمهٔ «یَوْمَ تُبْلَى السرائرُ»[3]. و دیگر آیات و اخبار؛ واللّه اعلم.

---

۱. مج: شرطیه. ۲. مج: مناجات شرعبه.
۳. طارق، ۱۰.

برزخ بین‌النشأتین، موقف اعتقاد است در این نشئه اکتساب؛ والله اعلم.

صور اعمال و عقاید در عالم مثال [۴] مطلق ثابت است و نفس را با آن ارتباطی که در این نشئه با اعمال و اعتقاد خود داشته و از آن ارتباط ملتذّ یا متألّم؛ والله اعلم.

تعدد نشئات کلیه متماثلة الانواع که در اخبار وارد است و ثابت، از طرفین ماضی و مستقبل مبطلِ تعطیل و تناسخ است.

«أَوَلَيْسَ ٱلذي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم، بَلىٰ وَ هُوَ الخَلاّٰقُ العليمُ»[۱] «اَفَعَيِينا بِالخَلْقِ الاَوَّلِ[۲] بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»[۳]

۱. یس، ۸۲.
۲. اساس، تا «الاول» را داراست.
۳. والحمدلله رب العالمین یوم یکشنبه ۸ شهر شعبان المعظم ۱۲۹۹ هـ آیه در سورهٔ ق، ۱۵.

یادداشت بر رسالهٔ نسبت افراد یا حقیقت ادراک

۱. علامه قیصری در شرح فص هودی *فصوص‌الحکم* عارف عربی - قدس الله تعالی سرهما - ص ۲۵۷ ستون اوّل سطر آخر ط اول فرمود: الحق هوالاول لأنه کان ولیس صور العالم موجودة کماقال - علیه‌السلام - کان الله ولاشیء معه. و نیز بدین حدیث اشارت دارد در ص ۵ ستون دوم سطر سوم آن کتاب و نیز آخوند ملاصدرا - رضوان‌الله تعالی علیه - را در *اسفار* ط جدید ج ۱ ص ۲۲ کلام کاملی است فارجع.

۲. تکامل برزخی در آیات و احادیث صورت عنوان‌یافته و حکیم الهی نیز بر آن دو مأدبه بنشسته و بعد از تسلیم، آنرا مبرهن ساخته است. که لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید.[1]: فافهم. حضرت میبدی در فتح آخر فاتحه پنجم *فواتح سبعه* - ص ۸۰ ط اول - فرمود: اکثر برآنند که بعد از موت ترقی نخواهدبود. یا ایهاالذین آمنوا انفقوا مما رزقناکم من قبل ان یأتی یوم لابیع فیه ولاخلة و لاشفاعة والکافرون هم الظالمون[2]. زنهار به تصفیه باطن کوش، می‌تواند بود که خلیفهٔ حق باشی و خود را در گلخن طبیعت، بندهٔ نفس اماره کرده‌ای. چکنم قدر خود نمی‌دانی... و شیخ محی‌الدین می‌گوید: بعد از مرگ ترقی هست و من‌افادهٔ جنید و شبلی و با یزید کردم، لیکن در معرفت خدا ترقی نمی‌شود. «من کان فی‌هذه أعمیٰ فهو فی الآخرة

---

۱. ق، ۳۶. ۲. بقره، ۲۵۵.

أعمیٰ»[1]. و حدیث: «اذا مات الانسان انقطع عنه عمله»[2] منافی سخن شیخ نیست، چه ترقی مذکور نه به عمل است بلکه به فضل و رحمت خداست. قل بفضل الله و برحمته فبذلک فلیفرحوا هو خیر ممّا یجمعون[3].

۳. مثال و خیال مقید، قوهٔ خیال انسان است و مثال و خیال مطلق متعلق به عالم کبیرانسانی یعنی عالم خارجی و عینی است و آن بر دو قسم است، نزولی و صعودی. و ایندو به وزان یکدیگرند چه اینکه عالم و عین بر تثلیث است. و مثال مقید حبالهٔ اصطیاد نقوش و صور علمی و حوادث مثال مطلق نزولی و صور ارواح و ... مثال مطلق صعودی است، و صافی بودن مثال مقید، لازمهٔ انعکاس نقوش و صور موجوده در مثال مطلق، خواه صعودی و خواه نزولی در مثال مقید است و اطلاع برحوادث و امور خفیه و آگاهی از آینده، منوط بدان است و نیز کشف احوال اهل برزخ اعنی مثال مطلق صعودی نیز بدان وابسته است. و اصحاب ریاضات را برای وصول سالک الی الله تعالی به دو مثال مطلق صعودی و نزولی و ارتباط با آنها، دستوراتی است که این زمان بگذار تا وقت دگر. تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی.

---

۱. اسراء، ۷۳.

۲. منیة *المرید*، ص ۱۰۳. منهج *الصادقین*، ج ۲، ص ۷.

۳. یونس، ۱۰۹.

۱۰

رسالهٔ ملکات انسان

یا

عشرهٔ کامله

یا

اخلاق

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم و به استعین

حمد و سپاس مر خداوندی راست که خواص بندگان خود را از[1] نعمت توفیق برخوردار داشته، توجّه و التفات ایشان را مرهم جراحات زخم یافتگان معرکهٔ حوادث و فِتَن ساخت. و شکر و ستایش مر منعمی راست که توسن سعی ارباب نِعَم عاجله را به زمام قضای حوایج درماندگان به وادی مِحَن درآورده، به تکاپوی تحصیل درجات نعیم آجله انداخت. و درود و تحیات بر روان سیّدی که هر دولتمند صاحب بصیرت، راه ادراک سعادت دارَین را از پرتو نور متابعت او شناخت. و صلوات و سلام بر رسولی که هر نامور زکی الفطنه عَلَم مقدمی و پیشوایی، از سرکوی او برافروخت و بر آل و اصحاب و ذریه و تابعانش باد.

اما بعد، چنین گوید عدیم البضاعهٔ قلیل الاستطاعه، عبیدالاحرار، محمدبن محمود، الملقب به «دهدار»، که به مقتضای خبر فیض اثر «الا انّ للّه فی ایام دهرکم نفحات»[2] نفحهٔ اشارهٔ و افرالبشاره چون رایحهٔ رحمانی از قبل یمن توجه و التفاتی[3] عالی مرتبتی، که جوهر ذاتش حلیهٔ شاهد امارت و مهتری است و لوازم صفاتش نوربخش دیدهٔ دولت و سروری، المحفوف بعواطف الرحمان، خان خانان

---

۱. مج: خواست بندگان را
۲. *عوالی اللئالی*، ج ۱، ص ۲۹۶.
۳. اساس: وزید که موجب تسوید این اوراق شد، و به موجب الافتعرّضوا لها لازم آمد که چندی از خصوصیات ملکات انسانی در ضمن حکایات به نوعی مندرج سازد که سامعان آن را دستورالعمل سازند.

- ایده‌الله تعالی بتأییده فی‌الدارین - رسید و پرتوش بر شبان ایمن امید وامانی، چون قبس طور در تیره شب آلام و کلفت حوادث ایام درخشیده، پس به موجب «الا فتعرضوا لها» متعرض اطاعت آن بر نهج سمع و طاعت شده و روی عزم به مقتبس انوار فیض و اقبال آورد و چون به عزّ شرف صحبت مشرف شد و فی‌الجمله اطلاع بر بعضی از خصایص اخلاق آن خلاصهٔ آفاق یافت، شکر و ستایش را مجال اهمال بی‌حال دید و ملازمت دعای مزید توفیقش بر جمیع امور گزید و نشر مناقب آن کواکب ثاقب برخود بلکه بر همگنان واجب دانست، و بنابر فحوای «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ»[۱] لازم آمد که چندی از خصوصیات آن ذات حمیده صفات، در ضمن کلمات[۲] به نوعی مندرج سازد که سامعان به درک شیم مرضیه دیوان خجستگی و لوحهٔ ایوان فرخندگی راه یافته، آن را دستورالعمل سازند و به دعای دولت دارین او پردازند و به موجب «تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ»[۳] ده فقره سخن از اخبار وآثارمذکور می‌سازد. که مشتمل است بر اصل صفات کمال انسانی[۴] و کلام را به‌طریق تیمن و تبرک مُعَنْوَن می‌دارد به استدلال ذوقی بر اندکی از مطالب حقیقی خوفاً من‌الاطناب و من‌الله التوفیق والاستعانة.

عنوان الکلام

بر مرآت ضمیر ناقد بصیر جلوه‌گر است که شاهد دلایل عقلیه با حریف «لِمَ» و «لانُسَلِّم» دست در آغوش دارد و ناز پروردهٔ[۵] مطالب فکریه همواره حلقهٔ منع و اعتراض درگوش. پس نو رسیدهٔ اَدلّهٔ ذوقیه را به طریق اولی خالی از جمال بر چهرهٔ خیال توان نهاد و ساده روی حقایق حالیه را بر وسادهٔ قیل و قال جای توان داد. لهذا قبل از مطالب، مقدمه[ای] مذکور می‌سازد در بیان کلیاتی که رفع اکثر منع و سؤالات وارده از بادی النظر کند، درغایت اختصار. و به‌الحول والقوة

۱. ضحی، ۱۲.
۲. حکایات خ ل.
۳. بقره، ۱۹۷.
۴. اساس: کمال انسانی و کمال.
۵. ناز پرورده فکرت.

مقدمة العنوان

کلیّهٔ عقل سلیم قایل است به آنکه میان عدم معدومیت مطلقه و وجودٌ مّا تلازم است والاّ واسطه میان وجود و عدم ثابت آید، و چون قول به اعم بودن ثبوت از وجود مذهبی است مرجوح گفته شد که عقل سلیم قایل است؛ واللّه اعلم.

کلیّة أخریٰ ـ صدق وجودٌ مّا مستلزم صدق وجودمطلق است، و الاّ خروج محاط از حیطهٔ محیط لازم آید؛ واللّه اعلم.

کلیّة أخریٰ ـ در مرتبه مطلق ال بشرط، ذات مع‌الصفت و بلا صفت، مساوی ایست و والاّ خلاف مفروض باشد؛ واللّه اعلم.

کلیّة أخریٰ ـ اوّلی شیء را علت ضروری نیست، و الاّ اوّلی نباشد؛ واللّه اعلم.

کلیّة أخریٰ ـ داخل در هویت را موجب جزء نفسِ هویت نتواند بود والاّ خارج باشد؛ والله اعلم.

کلیّة أخری ـ هر مفهوم مستلزم صدق ما صدق نیست، والا مواد ثلثه متداخل آیند؛ واللّه اعلم.

چون از این کلیات[1] اکثر واردات بر مطالب مذکوره باز می‌ماند بسط در سخن مستحسن نمی‌داند و عنان بیان را به صوب ایجاز معطوف می‌گرداند؛ و منه‌الهدایة و علیه‌التکلان.

مطالب ذوقیه

خدای ـ تعالی شأنه ـ هست، زیرا که منکر نیز به طلب دلیل دلیلِ مثبتِ وجود اوست؛ بلکه به عین انکار، اثبات می‌نماید. و مطلق است. زیرا که کثرت متغایره بالذات ازاو صادر است. واحد است. زیرا که انتظام و ترکیب درکثرت حاصل است. ثنوی مثبتِ وحدت او است. چه بدیههٔ عقل حاکم است به مسبوقیت اثنین مر واحد را. وحدت و بساطتش حقیقی است و الا وحدت و بساطت مدرک نشدی و وحدتش ذاتی است، پس کثرت مقابلش نباشد. متصّف به صفات کمال است که

۱. مج: کلبات.

خلقت عالم از او صادر شده. موجد بالذات است. پس علت که مستلزم عدم معلول است نباشد. صفاتش غیر ذات نیست. پس ایجادش از روی علم باشد. علمش محیط است بر موجودات بر نهج وجود، و از آن جمله زمان است. پس جزئیاتِ زمانی در حیطهٔ عملش باشند. کلیت و جزئیت و قوه و فعل از اوصاف ممکناتند. پس نسبت همه با او مساوی باشد. کثرت صفاتش بالمجمول است و منشأش ذات ممکن. پس ذوجهتین نباشد و استکمال به صفات لازم نیاید. تعدد نسبت موجب تکثر نیست درذات. چون نسبت نصفیت اثنین و ثلثیت ثلاثه و ربعیت اربعه به سوی واحد عددی صفت ما مخلوقند. پس مشابه صفات اونباشند. علم ما مأخذش معلومات[1] است و علم او مأخذ معلومات. پس [در] قیاس نگنجد. نزد ائمهٔ محققین و علمای راسخین مرجع صفات، ایجاد است یا سلب مقابل؛ واللّه اعلم. موجودٌ مّا وجودش نیست، الاّ از واجب؛ اما تشخیص از غیر تواند بود. این است کسب اشعری.

عالم البته معدوم شود؛ زیرا که اقتضای ذات از شیء[2] زوال پذیرد و همین دلیل مسبوقیت اوست به عدم. هر که دانست که مخلوق است انکار حشرش نامعقول است و مکابره. چون عقل مخلوق است، سوابق بر وجودش ادراک نکنند. لهذا رسول باید که به وحی الهی اعلام نماید. تواتر، مفید یقین است. پس استدلال بر نبوت محمّد ـ صلی اللّه علیه و علی آله و سلم ـ سند[3] باشد. چون نبوت محمّد ثابت است. استدلال بر قول او طلب زیادتی باشد، نه هر چه نزد عقل محال است، نزد قدرت محال است. چه آسمان با بزرگی خود در سیاهی وسط چشم می‌گنجد. نزد عقلا وجوب و امکان و امتناع از توالی معقولاتند و عروض آن، و وجود خارجی، معروضش به شرط انصاف هم درعقل از خصوصیت عقل است و ادراک آنچه متأخّر است از وجود قبل از وجود خارجی و این ادراک منشأ بسیاری از اعتبارات

---

۱. مألوفات
۲. اساس: نپذیرد
۳. اساس: سفه

است. حمل امتناع نیست الا بر مفهوم. و درامکان نیز دقت نظر را مدخل وسیع است؛ واللّه یقول الحق و هو یهدی السبیل. «تِلْکَ عَشَرَةٌ کامِلَةٌ»[۱] این منطقِ مرغ است، سلیمان داند.

الفقرة الاولی

انسان بماهو انسان، نسخه وجود امکانی است و بما هو نوع، نشئهٔ علمی است. لهذا شرف و امتیاز افرادش به فضیلت علم و معرفت است، و اشرف موجودات ـ علیه‌الصلوة والسلام ـ[۲] مأمور شد به طلب زیادتی علم که: «و قُل رَبِّ زِدْنِي عِلْماً»[۳]. و نزد اکثر محققین مقرر است که برزخ روح انسانی و مقامش بعد از مفارقت از بدن[۴] مقام علم اوست در نشئهٔ دنیوی. یعنی، اینجا آن مرتبه که تعلم حاصل کند و ترقی یابد، روحش همانجا قرار خواهد یافت؛ و چون چنین نباشد که شخصی که از خانه بیرون رود به جایی که نداند نتواند رفت. و سِرّ حدیث قدسی «اَنا عندَ ظَنِّ عَبدی»[۵]، پی مؤید سخن محققین تواند بود. و از اینجا باید دانست که علم اشرف جمیع صفات است. و این لاشیء از بعضی از استادان خود شنیده که فرمودند که روزی[۶] مصداق علم‌اللّه، یعنی، حضرت رسالت پناه، محمّد بن عبداللّه ـ صلّی‌اللّه علیه و علی‌آله و سلم ـ از جمعی که در صحبت شریفش حاضر بودند سؤال فرمود که اگر شخصی بداند که او را یک روز از عمر مانده، در آن روز به کدام امر مشغول شود که او را بهتر باشد؟ یکی گفت: نماز، دیگری گفت که روزه، و همچنین هر یک عملی از حج و غزا و غیرها می‌گفتند و آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و علی‌آله وسلم ـ هیچیک از آن اقوال را نپذیرفت، تا آخر همه گفتند که: اللّه و رسوله اعلم. آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و علی آله و سلم ـ فرمود که به طلب علم مشغول شود. و از

---

۱. مج: مصرع.
۲. مج: علیه صلوةالله الملک المتعال.
۳. طه، ۱۱۵.
۴. اساس: مفارقت بودن
۵. روض الجنان، ج ۲، ص ۲۳۰. *تذکرة الفقهاء*، ج ۱، ص ۳۷. *ارشاد القلوب*، ص ۱۰۹.
۶. مج: روزی رسول صلّی‌الله علیه و آله.

این خبر خطیر الاثرشأن علم و رتبهٔ علما ظاهر می‌شود.

و میان علوم تفاوت به حسب موضوع است. پس علم به صفات و افعال الهی اشرف جمیع علوم باشد. و چون علم بی‌عمل بیگانگی است و عمل بی‌علم دیوانگی، پس رتبهٔ هر عالم به قدر عملش به علم خود ظاهر شود. و عمل کردن به علم الهی عبارت است از تخلّق به اخلاق الله. و مقدم جمیع اخلاق‌الله، رحمت عام است که عبارت است از معنی اسم الرحمن که عالم به آن رحمت موجود است و نزد علما موسوم است به رحمت امتنانی پس[۱] عالم به خدا آن است که متخلّق به عموم رحم و شفقت باشد[۱]. پس عالم ایجاد آنست که متخلّق به عموم رحم و شفقت باشد ولله الحمد که از جمله رحمت الهی بر خلق این است که در چنین تیره شب حوادث و عموم این نیّر اوج شفقت و کامکاری را توفیق کسب علم و عمل به مقتضای آن داد تا پرتوش به کاشانهٔ اهل علم و معرفت از هر فتن یا فتنه همیشه این طایفه در ظلّ التفات و توجه عامش آسوده‌اند. اللهم و فقه بتحصیل مرضاتک و زده ترقیاً فی‌الدنیاء والدین.

الفقرة الثانية

پرده گشایان جمال دانش را در تعریف علم اقوال است: بعضی حصول صورت شیء در نفس فرموده‌اند و جمعی صورت حاصله نزدعقل دانسته‌اند واکثر متکلمین بر حصول[۲] شبح و مثال رفته‌اند. و بهمنیار در کتاب *تحصیل الشفاء* از افلاطون ذکر می‌کند که گفت که العلم تذکر. و نهایت تحقیق محققین، چنانچه ابو نصر فارابی در *رسالهٔ عقل* ذکر کرده است، تمثّل نفس است به صورت معلوم. و از اینجا شیخ الرئیس گفته که «نفس دانا عالمی است معقول». یعنی، اگر نفس انسانی تمام‌عالم را دریافت، به صورت تمام عالم در می‌آید، و اگر بعضی دریافت، به

---

۱. عبارت بعد از «شفقت باشد» در نسخه‌های رضوی و مج موجود است.

۲. مج: بر حصول شیء و امثال آن رفته‌اند و تحقیق.

صورت آن بعض در می‌آید. و ملخّص کلام آن است که هر کس هرچیز را که ادراک [۲] کرد، آن صورتی روحانی می‌شود برای او و او حکم پادشاهی یا امیری یا کدخدایی را دارد به حسب علم خود و معلوماتش حکم رعایا و لشکر و خدم او.

و پوشیده نیست که آنچه در نفس درآید، احسن والطف است از آنچه در[۳] خارج است. چه نفس انسانی جوهری است نورانی که کدورت طبیعت مانع پرتو اوست. و چون به فکر که أشدّ ریاضات است ـ چه تعلق به دماغ دارد ـ این مانع بر طرف شود و آیینهٔ دل به صیقل ریاضت پاک گردد هر آیینه در برابر هر چه درآید، صورت[1] آن در برابر او منطبع شود؛ چنانچه گویا عین آن شده. وعلما برای بیان این معنی حکایت کنند که یکی از پادشاهان منزلی ساخت و خواست که آن را به نقوش و صُوَر چون خاطر دانا بیاراید، پس تفحص نقاشان هنرمند چابک دست نمود و خبر یافت که دو استاد سرآمدند: یکی در چین و دیگری در روم. پس امر به احضار ایشان نمود و بعد از حضور صورت مطلبش به دستیاری کلک امر بر صفحهٔ اظهار نگاشت.[2] نقّاش چین چون خامه سر قدم ساخته به استقبال قبول شتافت و رومی جز تصویر حجرهٔ اندیشه وتأمّل چاره نیافت و پس از ملاحظهٔ نقش خیال عرض نمود که اگر پادشاه اشاره را اجازه فرماید تا منزل را مناصفه به کار در آوریم. و پرده‌ای جهت اتّصاف در میان حایل آید تا قلم هر یک از عین الکمال استراق محفوظ باشد، اولیٰ خواهد بود. چه این معنی موجب حصول صورت امتیاز است و مستلزم ظهور مزید احسانِ پادشاهی. ملتمس درجهٔ قبول یافت و آن منزل را نصفی به چینی و نصفی به رومی سپردند و پرده در میان بستند که هیچکدام را چشم بر کارِ دیگری نیفتد. استاد رومی به اصطرلاب عقل و تجربه ارتفاع کوکب عمل چینی یافته بود و جز آن علاجی ندید که نصف منزل را چون نیمهٔ ماه مقابل آفتاب دارد. پس به تصقیل مشغول شد و به مرتبه[ای] رسانید که آئینه از صقالتش جلا وام کردی و جرم ماه از روشنیش انطباع به عاریت گرفتی. چون استاد چینی از

---

۱. اساس: صورت آن وارد منطبع شود. ۲. مج: گماشت.

کار پرداخت و آن منزل را چون خزانهٔ خیالش منقش به صور لطیفه ساخت، پادشاه را اعلام اتمام نمود و با جمیع اعیان و اهل خبرت در آن منزل حاضر[۱] آمدند. پس چون پرده از میان برداشته شد، هر صورت که استاد چین به قلم هنرمندی بر صفحهٔ لطافت کشیده بود، به هزار مرتبه از آن الطف، درآن نصف صیقل نمود. پادشاه بر او آفرین خواند و به مزید اشفاق و رفعت مرتبه امتیازش بخشید[۲]. اکنون این عالم حکم نصف خانه یا نصف دایره دارد، چنانچه صوفیه آن را قوس نزولی خوانند[۳] و چون دانا به صیقل فکر و ریاضت، خاطر را ازکدورات طبیعی و غیرها بپردازد، تمام حقایق موجودات در نفس او متحقق گردند و نفس او عالمی شود روحانی و به حضور آن صور همیشه بلند باشد و فضل و رحمت الهی شامل حالش آمده، به «ما لا عَینٌ[۴] رَأتْ و لا اُذُنٌ سَمِعتْ و لا خَطَرَ علی قلبِ بشرٍ»[۵] مخصوص[۶] گردد؛ و سپاس مر خدا را ـ جلّ ذکره ـ که خاطر وقّادِ این نقش پرداز کارخانه رفعت وسروری را، مخزن‌اسرار علمیه ساخته، همواره شخص عالیش نزهتگاه ضمایر اهل فضل و بزم عشرتش آرامگاه خاطر ارباب علم. اللهم ارفع درجته فی‌الدارین و اوصله الی المطالب الاعلی.

الفقرة الثالثة

چون بر صحیفه انتقاش تصویر مشابهت خاطر دانا به‌عالم روحانی شد، می‌نگارد که نفس ناطقه را در نشئهٔ شخص انسانی به واسطهٔ لوازم مواد طبیعی ـ که

---

۱. مج: در آن منزل آمدند چون.

۲. این حکایت تحت عنوان «قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری» در مثنوی مولوی، دفتر اول، بیت ۳۴۶۷، نیکلسون مذکور است.

۳. اساس: و خاطر.

۴. در حاشیه نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی به خطی دیگر و بنام عمادالمحققین، حدیث منقول را به علی(ع) مستند ساخته است.

۵. *جامع صغیر* سیوطی، ج ۲، ص ۸۰ = قال‌الله تعالی: اعددت لعبادی الصالحین مالا عین رأت ولااذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر. و نیز ص ۱۰۸۰ *علم‌الیقین*، جناب فیض، ط بیدار.

۶. عبارت بعد از «مخصوص گردد» متعلق به نسخ مج و رضوی بوده و نسخه اساس آنرا فاقد است.

دراطوار سیر، عارض او شده ـ از روی اکتساب فضایل و درک حقایق جای در مرتبهٔ امکانی است و منشأ تکلیف همین است. لهذا اوّل مراتب اربعهٔ او عقل هیولایی است که صرافت قبول است و بس. و از این جهت محتاج است به کسب تا ما بالقوهٔ او بالفعل گردد. و به مرتبهٔ بالملکه و بالفعل[1] و به عقل مستفاد [۴] رسد که نهایت ترقی است در کسب. و چون اکتساب به غیر از ملازمت صحبت و قبولِ قول علما میسر نیست، پس بر بختیاری که نهال استعدادش به‌ازهارِ مجالستِ اهل علم سر سبز باشد، واجب است که مخالفت قول ایشان درآنچه تعلّق به دین و اخلاق داشته باشد، اختیار نکنند. و اگر چه ظاهراً مخالف نماید. چه تواند بود که آن را وجهی به حقیقت باشد که جز عالم را اطلاع بر آن نباشد. و شاهد صدق این دعوی حکایت حضرت موسی و حضرت خضر ـ علی‌نبینا[2] و علیهما السلام ـ کافی است لیکن نباید نیز که اعتقاد عالمیت در شأن هر قاری[3] کتب کنند و تفرقهٔ میان محق و مبطل نیز به مجرد میل طبع و رأی عادی نشاید بلکه به اجتهاد و تتبع خود را به صحبت عالم باید رسانید و دقیقه[ای] از امتثال امرش در دین فرو نگذاشت تا به حسب استعداد خود فتح عوالم روحانی نماید و زاویهٔ خاطرش به ظهور حقایق و معانی، غیرت فردوس برین شود.

و در مقامات شاهباز طریقت، شیخ ابوسعید ابوالخیر ـ قدس سره ـ مذکور است که یکی از کبار علمای نیشابور، که ظاهر[4] شرع از باطن او آراسته بود و ظاهرش به قبول خلق پیراسته، نسبت با شیخ انکاری بلیغ داشت و به تکفیر می‌رساند. و چون شیخ را بر باطل انگاشته بود، این انکار را حق می‌دانست. شیخ ابوسعید هم بدین جهت روزی به قصد زیارت او سوار شده، دراثنای راه خادمی پیش آن عالم فرستاد که سلام برسان و بگو که ابوسعید می‌گوید که رخصت هست که به خدمت آییم؟! چون آن خادم پیغام شیخ رسانید، جواب داد که او را با ما چه کار است، او را به

---

۱. اساس «به عقل» ندارد.
۲. اساس: خضر نبینا ...
۳. میج: قادری
۴. میج: ظاهرش از باطن او.

کلیسای ترسایان باید رفت. چون خادم بازگشته جواب را به سمع شیخ رسانید، فرمود که هر چه آن بزرگ فرموده چنان کنیم. پس عنان مرکب به صوب کلیسا تافت اتفاقاً روز یکشنبه بود و نصارا جمیع بودند. چون شیخ متوجه کلیسا شد، همه استقبال کردند[۱] و سر تعظیم فرود آوردند. شیخ به درون آمده، متوجه صورتی که در آنجا نصب کرده بودند شد و این آیه از قرآن قرائت فرمود که: «أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اتَّخِذونِي وَ اُمّی اِلٰهَیْنِ مِنْ دوُنِاللهِ»[۲] پس آن صورت[۳] را مخاطب ساخته، گفت که اگر دین محمّد ـ صلّی‌اللّه علیه و علی آله و سلم ـ بر حق است، از آنجا فرود آی. آن صورت نگونسار فرود آمد و پیش پای شیخ در خاک غلتید. چون نصارا این صورت مشاهده نمودند، فغان در گرفتند و هفتاد تن از ایشان مسلمان شدند و خرقه پوشیدند و در رکاب شیخ روانهٔ صومعه گشتند. شیخ فرمود که این همه از برکت انفاس آن عالم است که چون آن بزرگوار امر فرمود که به کلیسا باید رفت، به برکت سخن او این حال رفت. و آن عالم چون جواب شیخ چنین فرستاده بود، یکی را از شاگردان خود نهان فرستاد که ملاحظه نماید که شیخ چه خواهد گفت. آن شاگرد چون اطاعت شیخ و این حالات را دید، خبر به استادبرد. آن عالم چون بشنید، خاطر صاف ساخته،متوجه خدمت شیخ شد و عذرها خواست و به برکت قبول امر آن عالم چندین فواید[۴] به آن جماعت عاید شد. غرض آنکه در اطاعت علما، و اگر چه از روی غضب گویند، چون برای حق است، فواید دنیوی و اخروی مندرج است؛ و شکر مر علاّم الغیوب را که به عموم نعمش این عنوان صحیفه دولت را همیشه از صحبت اهل علم و فضل بهره‌مند داشته و جریان اعمال و احوالش بر مقتضای اقوال ایشان است و طایفهٔ علما نیز از ملازمت و افرالملایمت او محظوظ و عین التفاتش را ملحوظند. و فقه‌الله تعالی بمزید العلم و العمل.

---

۱. اساس: و تعظیم.   ۲. مائده، ۱۱۷.
۳. مج: صورت ساخته.
۴. مج: چندین فوائد یافت وچندین فواد به ان جماعت.

الفقرة الرابعة

هر چه حق تعالی در عالم ملک و ملکوت خلق کرده، نسخهٔ آن را در مجموعهٔ انسانی ثبت نموده: «مٰا لِهٰذَا الکِتٰابِ لاٰ یُغٰادِرُ صَغِیرَةً وَ لاٰ کَبِیرَةً إلاّ أحْصٰیهٰا»[۱] و هر چه بر صفحهٔ امکان مسطور است، در صحیفهٔ انسان[۲] منقوش است، مع شيء زايد. وعلما در تطابق آفاق و انفس به انحاء مختلفه[۳] رسایل نوشته‌اند و محققین صوفیه هر دو را نامهٔ انسانی خوانده‌اند. و امام‌العالم و سرّالانبیا، علی‌بن ابی طالب - علیه‌السلام - می‌فرماید که:

وأنت الکتاب المبین الّذی بأحرفه یظهر المضمر[۴]

و اگر چه از مطالعهٔ کتاب قوم فی‌الجمله اطلاعی بر تطابق نُسختَین حاصل می‌شود، اما علمای راسخین تلامذهٔ خود را امر به خواندن کتاب نفس خویش می‌فرمایند که: «اِقْرَأْ کِتٰابَکَ کَفیٰ بِنَفْسِکَ الیومَ عَلَیْکَ حَسِیباً»[۵] و هم در نفس[۶] انسانی ایشان را ملاحظهٔ ملک و ملکوت می‌فرماید که: «اَوَلَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی أنْفُسِهِمْ مٰا خَلَقَ الله السَّمٰواتِ والارضَ وَ مٰا بَیْنَهُمٰا إلاّ بالحق»[۷] و به دو بال[۸] ذکر و فکر [۵] در فضای عالم جبروت ولاهوت به طیران در می‌آورند تا خود رادر جمیع مراتب به جمیع حقایق متحقق می‌یابند و از نشئهٔ خود ظهور جمیع اشیاء می‌بینند. و اگر چه ابتدا چنان می‌نماید که عالم در نفس کاملهٔ انسانی منطبع است، اما بالأخره مشاهدهٔ ایشان می‌شود که عالم به وساطت نفس انسان کامل در خارج انسان منتقش است. و سرّ حدیث شریف «أنَا منَ اللّه و الخَلقُ مِنّی»[۹] برایشان منکشف می‌گردد و به مقصد حقیقی و مقصود تحقیقی می‌رسند.

چنین حکایت کنند که یکی از اغنیا در بغداد درگذشت و او را طفلی بود. چون

---

۱. کهف، ۵۰.
۲. مج: صحیفهٔ بیان.
۳. مج: مالاانجاء خانیه.
۴. دیوان *امام علی (علیه السلام)*، با تصحیح و ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی، ص ۲۳۶.
۵. اسراء، ۱۵.
۶. اساس: «انسانی» ندارد.
۷. روم، ۹۰.
۸. مج: و به پر و بال.
۹. ... والکل منّی، *مشارق الیقین*، حافظ رجب برسی، ط اول، ص ۲۹.

بزرگ شدو دانست که پدرش غنی بوده، یافت[1] که البته میراثی جهت او گذاشته، چندان که تفحص نمود، اثری نیافت. از قرابتان و مصاحبان پدر تجسّس کرد. شخصی خبرش داد که پدرت را یاری بود که بر اسرار پدرت مطلع بود و اکنون در مصر است. یحتمل که از او توانی نشانی یافت. بیچاره روی جد و اجتهاد به راه درآورد و به قدم طلب مراحل طی نمود و چون به صحبت آن شخص رسید و بیمارِ آرزوی خود را در دارالشفای[2] علم او جای داد آن عزیز ملاحظهٔ[3] صدق طلب و سعی او کرده، دانست که رشید است و میراث پدر به وی نشان می‌توان داد. گفت که آنچه نشانش به این تکاپوی جستی، در منزل توست، از همان راه که آمدی بازگرد و در منزل خود، جایی که مکان خاص توست بجوی که می‌یابی. آن صادق به منزل مراجعت نموده و چون بجست، زیر پای خود یافت. پس ظاهر شد که اگر چه دفینه درمنزل سالک است و هم از خود نشان مطلب می‌توان یافت؛ چنانچه گفته‌اند که:

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی
وی آینهٔ جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

اما تا درطلبش سلوک ننمایند و از بغداد بشریت تا به مصر فنای تعیّنات سیر نکنند، نشان از حق خود که در مکان مخصوص که دل است به ودیعت نهاده‌اند، نمی‌توان یافت و این سیر و سلوک به طریق غلبهٔ عادت از سلسلهٔ علیّهٔ مشایخ طریقت ـ قدس الله تعالی اسرار هم ـ اخذ می‌توان نمود و دقایق این طریق از صحبت فقرای عالم که دست به دست آمده باشند، ادراک می‌توان کرد[4]؛ ثنای بی‌منتها مرخداوند را که این سیّار فضای سعادت وسروری و طیار هوای دولت و مهتری را همیشه راغب صحبت این طایفه ساخته و خاطر خطیرش را از میل به منافی راه حق

---

۱. مج: و یافته که.
۲. مج: دارالشفاء آورد علم او.
۳. مج: «ملاحظه» ندارد.
۴. اساس: می‌توان کرد والله الحمد الفقرةالخامسه. و عبارت بعد از آن در نسخه مج و رضوی آمده است.

پرداخته و ثبت للّه تعالی بالقول الثابت فی‌الحیوة الدنیا والْآخرة.

الفقرةالخامسة

بباید دانست که سلوک بر دوقسم است: یکی به طریق اهل حقایق و دیگر به روش اهل معاملات. اما روش اهل حقایق را ناچار است از استادی که جامع علوم دینی و معارف یقینی باشد؛ خواه که او را به وَهْبِ[1] الهی حاصل باشد یا به کسب. و اما روش اهل معاملات را این جامعیت ضرور نیست، بلکه علم به‌ضروریات شرعی و روش طریقت کافی است که اگر این قدر نباشد، استادی را نشاید. و طالب نیز باید که به اعتقاد ساذج بسیط خود را گرفتار نسازد. بلکه چون درد طلبش پیدا شود، استادی جوید که اقلاً[2] مطالب شاگرد را تواند به شهود رسانید. زیرا که اعتماد بر کرامات و خوارق عادات نیست. چه به مکر و استدراج و سحر و سیمیا و شعبده، خوارق ظاهر می‌شود. و از کَفَره خارق ملاحظه رفته و به عبادات بسیار نیز نمی‌توان از راه رفت؛ از آن جهت که آن دخلی به معرفت ندارد. بلکه طالب اوّل باید که مطلب خود را معین سازد، پس استادی طلبد که آن را بر وی چون روز کند.و این قید بدان سبب است که ملاحظه می‌رود که هر یک از علما و مشایخ زمان[3] می‌گویند که طریقهٔ ما حق است و اختلاف میان ایشان بسیار است و طالب بیچاره در میانه سرگردان، ولیکن حق ـ سبحانه و تعالی ـ جهت رفع این سرگردانی معیاری داده آدمی را که حجت بر او ثابت باشد: «قُلْ فَلِلّٰهِ الحُجَّةُ البالِغَةُ»[4] وآن حجّت بالغه این است که جمیع استعدادی که جهت معرفت حق ضروری است به انسان[5] داده و از آن جمله[6] این معیار است که عبارت است از علم شهودی که بعد از عیان اگر تمام عالم تشکیک نمایند، آن علم خلل نمی‌پذیرد. پس طالب معرفت را واجب است که صحبت با علمای طریقت دارد که سالک بی‌علم هالک است و استاد بی‌علم را تابع

---

۱. مج: مواهب.
۲. مج: عقلاً.
۳. مج: «زمان» ندارد.
۴. انعام، ۱۵۰.
۵. مج به آن نشان.
۶. اساس: این بسیار.

بودن اَولی است. «مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ جَاهِلاً وَلِیّاً».

جامع مقامات، شیخ ابوسعید ابوالخیر ـ قدس سره ـ آورده که شیخ بعد از کسب علوم آلی در خدمت فقیه ابوعلی در سرخس به درس تفسیر مشغول بود. روزی در اثنای راه مدرسه دید که لقمان سرخسی، که از مجذوبان الهی بود، بر بلندی نشسته، پاره بر جامه می‌دوزد. شیخ آنجا رفته، چنان ایستاد که سایه‌اش بر جایی که لقمان می‌دوخت، افتاد. پس لقمان گفت که یا ابا سعید! ما تو را با این پاره بر این جامه دوختیم. و برخاست و دست شیخ بگرفت و آورد خدمت حضرت شیخ ابوالفضل حسن سرخسی که در آن وقت خلعت مقتدایی بر قامت استقامت او راست بود و گفت که یا اباالفضل! این جوان را نگاه دار که از شماست. و شیخ ابوسعید را به شیخ ابوالفضل سپرد و رفت. شیخ ابوالفضل او را بر لب صفّه جا داده و خود بر جای خود نشست و جزوی کاغذ برداشت و بر آن نگاه می‌کرد. شیخ ابوسعید از آنجا که طریقهٔ دانشمندی است، درخاطرش آمد آیا در این جزوه چه باشد. شیخ ابوالفضل دریافت و گفت: یا اباسعید! صد و بیست و اند هزار پیغمبر راکه به خلق فرستادند، همه گفتند که بگویید: «اللّه»، جمعی این کلمه گفتند و مستغرق آن شدند. شیخ ابوسعید گوید که آن شب این سخن مرا به خراب نگذاشت. صباح رخصت خواستم و به درس رفتم. اتفاقاً اوّل درس این بود که «قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ»[1] چون این را خواندم، حال بر من متغیّر شد. فقیه بوعلی چون این تغییر مرا دید، پرسید که شب به کجا بوده‌ای؟ گفتم که در خدمت شیخ ابوالفضل. گفت: برخیز که تو را حرام است از آنجا به اینجا آمدن. پس برخاستم و واله و حیران به خدمت شیخ آمدم. چون مرا دید فرمود که بنشین و به کار باش که این کلمه با تو کارها دارد. چون مدتی برآمد، شبی از شبها شیخ ابوالفضل با شیخ ابوسعید تنها نشسته بودند و درِ صومعه بسته و در معارف الهی سخن می‌گذشت. مسئله مشکل شد و آن هر دو بزرگوار فرو ماندند. در لحظه[ای] دیدند که لقمان چون مرغی از

۱. انعام، ۹۲.

سقف صومعه فرود آمد و مشکل هر دو را حل کرد و باز پرید و رفت! شیخ ابوالفضل گفت که یا ابا سعید! مرتبهٔ این مرد می‌بینی در آن درگاه، امّا اقتدا را نمی‌شاید زیرا که علم ندارد. و از این حکایت ظاهر شد که غیر از عالم، قابل اقتدا نیست. چه بزرگواری مثل لقمان را آن دو بزرگ چنین می‌گویند. بلی، حسن ظن و اعتقاد حسن را هیچ مانعی نیست در حق جمیع خلق؛ و لله الحمد[۱] والمنة که این مجذوب عنایت ازلی و جاذب کفایت ابدی را بجز طلب صحبت علما و مشایخ و حسن ظن به عباداللّه، شغلی کلی و میلی جبلی است. ادّبه‌اللّه تعالی بآداب الطلب و المطلوب.

الفقرة السادسة

چون ظاهر شد از فقرات سابقه که علم اصلِ فضایل انسانی است و طلب علم اصل همهٔ طلبهاست، باید دانست که غرض از علم، عمل است و اصل جمیع اعمال دو چیز است: « التعظیم لأمرِ اللّه و الشفقة علی خلق اللّه » پس طالب حق باید که مداومت این دو خصلت نماید که ثمرات این دو امر زیاد از آن است که خامه به یاری بنان از عهدهٔ بیانش تواند برآمد. و اصل تعظیم امر اللـه اطاعت است و فرمانبرداری. چه عبادت که نه بر نهج فرمان باشد، گناه است، نه طاعت چون روزهٔ عیدین. و اطاعت خدا در اطاعت رسول است ـ صلّی‌اللّه علیه و آله وسلم ـ چنانچه قرآن بدان ناطق است که: « مَنْ يُطِعِ‌الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ‌اللّه »[۲] و اطاعت آن حضرت وقتی تمام است که خشنودی خاطر[۳] مبارکش را جویند، و خاطر شریف آن حضرت گاهی خشنود می‌شود که حق رسالت و اجر نبوتش ادا شود، و اجر نبوت می‌باید که امری باشد که در برابر نبوت آن حضرت بنماید. چه در وجود اعظم از محمد مصطفی ـ صلّی‌اللّه علیه و علی آله و سلم ـ ممکن نیست و چون نبوت او امری

---

۱. اساس: ولله الحمد. الفقرة السادسه وبقیه عبارت در نسخ مج و رضوی است.

۲. نساء، ۸۱.

۳. مج: خاطرش.

است مثل او عظیم و عقل را میسّر نیست که به خود تعیین اجر آن نماید، حق ـ سبحانه و تعالی ـ از آنجا که غایت لطف و مرحمت اوست بر بندگان، نخواست که مطلقاً اجر نبوت آن حضرت از امتش ادا نشود؛ پس در مواضع متعددهٔ از کلام[1] مجید بیان آن فرمود که: «قُلْ لاأَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّاالْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبىٰ»[2]. و از اینجا معلوم شد که مودّت ذوی القربی را پایهٔ علیاست از عظمت. پس چون موفقی در این امر غایت اهتمام مرعی دارد و خشنودی آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلم ـ حاصل[3] آید و فواید آن[4] در دین دنیا در یابد.

و این حکایت مشهور است ـ والعهدة علی النقلة ـ که عزیزی بر سر تربت امیر مغفور تیمور تلاوت قرآن می‌کرد. یکی از اکابر علمای وقت که در رعایت شرع شریف بر مقتضای علم، عَلَم افروخته بود و ردای کمال بر دوش اعمال انداخته، قاری را زجر و توبیخ نمود که بر سرگور این ظالم که چندین خلق را به ناحق کشته، چه تلاوت می‌کنی؟ شب در واقعه دید که آفتاب اوج وجود و مشرق لطف وَجود محمّد مصطفی ـ صلّی اللّه علیه و علی آله و سلم ـ از افق ظهور به نور حضور تابان است[5] و امیر تیمور در خدمت شریفش چون عَلَم بر پای ایستاده! این عالم پیش آمد و سلام کرد. آن حضرت روی مبارک از او گردانید. باز به مظنّهٔ آنکه شاید که سلامش تشریف وصول[6] به سامعهٔ شریفه نیافته باشد، از جانب دیگر در[7] برابر آمده سلام کرد؛ باز آن حضرت روی مبارک[8] از او تابید. این عالم بی‌تاب شده، از روی اضطراب و عجز گفت که یا رسول‌اللّه! تیمور را [که] چندین هزار از امت شما به قتل رسانیده، به قربتش سر افراز فرموده‌اید و بنده که در تقویت دین و شریعت شما عمر صرف کرده و می‌کنم از سلامم اعراض می‌فرمایید، موجب این چیست؟! صدرنشین دیوان رسالت ـ صلّی اللّه علیه و علی آله و سلم ـ فرمود که اگر او خون بسیار ریخت،

---

۱. اساس در کلام مجید.
۲. شوری، ۲۴.
۳. اساس: حاصلش
۴. اساس در این و دنیا.
۵. مج: تافت.
۶. مج: به سامعه‌اش.
۷. مج برآمد.
۸. مج بروی مبارک بگردانید.

اما در دنیا ذریهٔ مرا گرامی میداشت، تو چرا قاری را از تلاوت منع نمودی؟

و در این موضع ضروری است که به طریق[1] تطفّل چند حرفی مذکور سازد. مخفی نماناد که بعضی از روی عدم علم به مضمون آیات قرآنی و احادیث نبوی استدلال به این آیه می‌نمایند: «وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤهُ جَهَنَّمُ»[2] و حکم می‌کنند که قاتل مؤمن البته ملعون و مخلّد در دوزخ است؛ و حال آنکه این حکم به طریق اطلاق نیست، بلکه مقیّد است به قید حیثیت که «وَمَنْ یَقْتُلْ مُؤمِناً مُتَعَمِّداً» من حیثُ أنه مؤمن «فجزاؤه جهنّم». و الّا لازم آید آنچه لازم آید. دیگر مستور نیست که کریمهٔ «اِنَّ اللّه لایَغْفِرُ اَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ ما دونَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَشاء»[3] در کلام مجید تکرار یافته و مشعر است بر آنکه غفران غیر مشرک در مشیت حق است و قدرت بر ارضای خُصما دارد و حکایت متخاصِمین در حدیث وارد است. پس حکم کردن بر کسی غیر مشرک که بر شرک نمیرد به دوزخی بودن، بی نص و دلیل قطعی جهل است و دلیری؛ بلکه والله اعلم. زهی عطیه عظمی که حق ـ سبحانه و تعالی ـ خواص بندگان خود را بدان مخصوص داشته که همیشه قادرند بر تعظیم و تکریم و قضای حوایج ذریهٔ طیّبهٔ رسول ـ صلّی اللّه علیه و علی آله و سلم ـ و بدین سبب روح مطهّر آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و علی آله و سلم ـ از ایشان راضی و خشنود است[4]؛

سپاس بی‌قیاس مرخداوندی را ـ جل ذکره ـ که این نو باوهٔ جاه و جلال را این وصف به کمال است و از زلال محبت و تعظیم نبی و آل و ذریّه و اصحاب او کأس سفیده‌اش مالامال. اللهم اجعله موفقاً لقضاء حوائجهم و ساعیاً لإنجاح مآربهم.

الفقرة السابعة

چون دبیر خامه از انشاء جزء اول از[5] جزء مذکوره پرداخت، در بیان جزء ثانیش

---

۱. مج: تغظه و رض: تعقل. ۲. نساء، ۱۴.
۳. نساء، ۴۹.
۴. اساس: خشنود است ولله الحمد الفقرةالسابعه. و اضافه فوق از مج و رض است.
۵. اساس: خبر مذکور.

که الشفقة علی خلق‌الله است چنان بر صحیفه اعلام می‌نگارد که این صفت انبیاء و کمّل اولیاست و کسی که بدین نَعت منعوت است، او مظهر اسم الرحمن است یعنی، این اسم شریف مربی اوست. و از غایت شفقت بر خلق وقتی که دندان مبارک حضرت رسالت پناه ـ صلّی‌اللّه علیه و علی آله و سلم ـ شهید[1] شده بود، می‌فرمود که «اللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لاٰيَعْلَمُونَ»[2] تبارک‌الله از این اشفاق که هم دعای هدایت قوم می‌فرماید و هم عذر تقصیر ایشان بیان می‌نماید که ایشان نمی‌دانند. و همین خبر جهت تعلیم امت کافی است اگر دیدهٔ ادراکشان به کحل الجواهر بصیرت منور باشد. و آنچه درکتب اخلاق و معاملات مفصل شده، همه مضمون همین یک سخن است. و اینکه جمعی نسبت با ناملایم به حسب طبع یاغیر طبع در صدد آزار می‌شوند، ازکمال انسانی خارج است؛ زیراکه امر به شفقت بر جمیع خلق از سایر حیوانات نیز وارد است و ثمرات بسیار بر آن مترتب؛ چنانچه درکتب میرسلاطین مذکور است که پدر سبکتگین مردی بود که اکثر اوقات قُوت عیالش از شکار به هم می‌رسید و از متاع دنیوی چندان تمتّعی نداشت. اتفاقاً روزی به واسطهٔ مشغولی بعد از نیم روز به منزل آمده و اطفالش طلب قوت کردند. ضرورت شد که به عزم صید راه صحرا پیش گرفت و بعد از تردد بسیار ماده آهویی را دید که بچهٔ کوچکی همراه داشت. اسب برانگیخت و همّت بر صید آن گماشت؛ به آهو نرسید، اما بچه‌اش [را] به واسطهٔ کوچکی و ماندگی به دست آورد و به همان اکتفا نموده، راه مراجعت پیش گرفت. چون آهو، بچهٔ خود را گرفتار دید، به اضطراب در پی او دویدن گرفت. آن سوار می‌راند و آهو فریادکنان بر عقب تا به حوالی شهر در رسید. آهوی بیچاره را تاب نماند و عنان صبر ازکفِ توان کشیده، خود را به زیر دست و پای اسبش در افکند وهر سو بر خاک می‌غلتید و از غایت اضطراب می‌تپید. سابقهٔ عنایت ازلی صیاد توفیق را به صید آن سوار شکار افکن فرستاد تا وحشی طبیعتش

---

۱. کذا «شهید».

۲. *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۴۲۴. *نور المبین*، ص ۸۳.

را به کمند ملایمت درافکند و آتش آزش به باران رحم فرو نشاند. تا چون چشمش بر حال آن آهو افتاد و از بهر بچه، اضطراب او را ملاحظه نمود، فرزندان خود را فراموش کرد ویا خود گفت که چه شود اگر امشب تو و فرزندان گرسنه بمانید و این حیوان مسکین خلاص شود، پس تأیید الهی امدادش نموده، آهو بچه را به رِفْق نزد مادرش بر زمین نهاد. چون آن حیوان از این شفقت جان تازه دریافت، به زبان بی‌زبانی ناطقهٔ استعداد را به دعای سر بلندی او دست برداشت وروی سوی آسمان کرد، زبان از کام برآورده و به ازای کامی که یافته بود، متحرک ساخت. پس به سوی صحرا با بچه روان شد و آن صیاد بادیهٔ سعادت روی توجه به مسجد آورد، به نیت آنکه بعد از ادای عشاء به منزل رود تا خواب، اطفالش را از طلب عشا مانع آید. پس در آن شب که روزسعادت او بود، دیدهٔ بختش بیدار گشت و صبح اقبالش بر موکب شب قدر بدمید و جمال جهانتاب نیّر اوج رسالت و اصطفا ـ صلّی‌اللّه علیه و علی‌آله وسلم ـ را در خواب دید که متوجه آن سعادتمند شده، پرتو لطف بر آن صاحب اقبال انداخته، فرمود که بدان رحمی که بر آن آهو کردی، حق ـ سبحانه و تعالی ـ تا چند بطن به تو سلطنت ارزانی فرمود. چون این بشارت دریافت، از غایت خرّمی از خواب درآمد و بامداد پای امید در رکاب توکل در آورد و عنان توسن یقین به سوی سرای سلطان وقت مصروف داشته، در زمرهٔ چاکران داخل شد و یوماً فیوماً کوکب اقبالش درجات اوج و رفعت طی می‌نمود تا رسید بدان درجه که آثار نامداری سلطنت اولادش از سلاطین بزرگان روزگار سرآمد؛ چنانچه بر مستخبران سیر و تواریخ پوشیده نیست. و از این حکایت ظاهر شد که بر مطلق اشفاق، آثار و فواید مترتب است؛ زهی بختیاری که به نیروی یاوری[1] توفیق همیشه بار اشفاق و لطف بر دوش همت نهاده، چون این صید افکن میدان توانایی و سربلندی بود و کمند اندازکردن سعی و نیرومندی امداد او شود، گوی سرآمد از میدان دولت به

---

۱. اساس: یاور

صولجان همت و توفیق بیرون برد و علم عموم مرحمت واشفاق بر سرکوی نیک نامی برافرازد و آهوی دلهای آزاد را درکمند رقیّت احسان در اندازد که اَلْاِنْسانُ عَبیدُ الْاِحْسانِ. اللهم اجعلنی صیّاد القلوب بالشفقة والاحسان و منّ علینا بزیادة التوفیق فی البروالامتنان ولله الحمد.

الفقره الثامنة

چون معلوم شد که شفقت بر خلق‌الله از اصول اعمال و اخلاق است، بباید دانست که شفقّت به انواع است و تعلق هم به‌دل می‌گیرد و هم به جوارح. و بهترین انواعش آن است که فایده‌اش بیشتر باشد به حسب امتداد زمان؛ خواه به دل باشد، خواه به زبان. مثل آنکه نزد سلطانی کلمة الخیری‌گوید تا مهم نامرادی ساخته شود[1] که سالها از آن محظوظ باشد و خبر «افضل الاعمال اَدْوَمُها و ان قَلّ»[2] فی‌الجمله تأیید این سخن می‌نماید و همانا بذل در اکثر اوقات و ازمنه سرآمد جمیع انواع[3] اشفاق بوده و هست. زیرا که مشتمل است بر اثری که به مجرد وصولش دلها را سرور به حصول می‌رسد و این طبیعی است. و در اخبار آمده که ادخال سرور در دل مؤمن، موازی عمل اِنس و جنّ است و از اصول اربعهٔ اخلاق که درکتب آن فن مقرر است ـ اشدّ آن بر نفس شجاعت است و مقرر حکماست که سخاوت افضل از شجاعت است. و شاهد این تجربه و عادت است و بالجمله هر عملی که اثر خیر آن به دیگری رسد، به مراتب بهتر از سایر عبادات است که اثرش به غیر نرسد.

اگر شراب‌خوری جرعه‌ای فشان بر خاک
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک

[حافظ]

---

۱. مج: کلمهٔ خیری گوید نامرادی برآورده شود.
۲. *اصول کافی*، ج ۲، ص ۶۷: باب ۴۱ کتاب ایمان و کفر، حدیث سوم عن ابی جعفر ـ علیه السلام ـ قال: مامن شیء احب الی عزوجلّ من عمل یداوم علیه و ان قلّ. و عن الی عبدالله ـ علیه السلام ـ قال: کان علی بن الحسین یقول: انی لاحبّ ان اداوم علی العمل و ان قلّ.
۳. مج: جمیع اشفاق.

و چون غرض از بذل و عطا ادخال سرور است دردل مؤمن، پس آن را به منت واهانت و خواری و استماع غیر که موجب خفّت حال مؤمن است، در نظرها ابطال نباید نمود که «لاتُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ والأذیٰ»[1] و تا بتوان در اخفای آن باید کوشید که: «وَإنْ تُخْفُوهَا و تُؤْتُوهَا الفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ»[2] و اگر از روی بشاشت و رغبت و خوشحالی به توفیق این نعمت برسانند و کرده را ناکرده و داده را ناداده انگارند، هر آیینه به مزید فضل مقرون خواهد بود و از جمله فواید آن در دنیا طول عمر است.

و این ضایع روزگار از بعضی از اکابر سادات استماع نمود که در شیراز دو مرد بقّال با یکدیگر به عهد امانت و راستی پیوسته بودند و کمر وفای عهد بر میان مشارکت بسته، اموال ایشان در تجارت متمایز نبود واختلاف درامور بر مذهب اتحادشان جایز نه. در پایمردی حوایج خلق ید بیضا می‌نمودند و در معرکه امداد ضعفا گوی از اقویا می‌ربودند. لهذا روز بروز نهال مال ایشان روی در نموّ و ازدیاد داشت و بر چهرهٔ حال صلاح مال ایشان یوماً فیوماً مشاطهٔ عزّت و رفاهیت خال فلاح و رشاد می‌نگاشت تا وقتی از اوقات یکی از ایشان بر دیگری آیهٔ «هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ»[3] خواندن آغاز کرد و در بیگانگی بر روی یگانگی باز کرد. آن دیگر از سبب این، سؤال نمود، جواب داد که در این مدت همیشه می‌دیدم که موران تمام روز از بیرون دکان دانه دردهان گرفته، به درون می‌آوردند، امروز خلاف آن به نظر در آمد. دانستم که نادانسته خیانتی رفته که برکت برخاسته، پس جدایی اولی است تا هر یک به عمل خود درمانیم و شآمت در دیگری سرایت نکند. آن شریک گفت تأمّلی باید نمود تا بیابیم که به غفلت چگونه امری وقوع یافته که موجب این حالت شده، شاید که توبه توان کرد. بعد از اندیشهٔ بسیار به خاطرش رسید که روزی چند

---

۱. بقره، ۲۶۴. اصل: و لا تبطلوا ... .　۲. همان.
۳. کهف، ۷۹.

بیضه به جهت خود انتخاب نموده به منزل فرستاد و به جهت رفیق خود رعایت انتخاب ننموده مرسول داشت، چون این به یادش آمد فی‌الفور اعتراف به گناه نمود تائب شد و از شریک استحلال نمود به شرط آنکه اگر علامت قبول توبه ظاهر شود، اظهار جدایی ننمایند و با یکدیگر به طریق سابق مشارکت مرعی دارند. پس با هم به دکان رفته ملاحظه نمودند که موران که دانه برداشته بیرون می‌بردند، در اثنا بازگشته متوجّه اندرون شدند. چون اثر قبول یافتند به رفافت تأکید عهد به استقبال مشارکت شتافتند و در قضای حوایج درماندگان سعی زیاده نمودند و ابواب مزید اشفاق بر روی محتاجان گشودند، تا به حدّی که سلطان یعقوب که پادشاه وقت بود. بنابر ضرورتی قبل از هنگام طلب از رعایا مال طلب نمود و این معنی بر ضعفا گران بود اعیان ملک برای رفاهیّت خلق به این دو بختیار موفّق تکلیف قرض دادن نمودند که مبلغ سیصد تومان بدهند و هنگام حصاد زرع بازگیرند. از آنجا که تأیید توفیق الهی بود ایشان گفتند که بی سمتِ که قرض این مبلغ را می‌دهیم، مشروط به آنکه از سلطان درخواهند که من بعد این قسم تکلیفی بر رعایا نفرماید. و چون سلطان بر این معنی عهد فرمود، ایشان از عهدهٔ[1] ادای وجه معین بیرون آمدند و احوال رعایا به حسب حال و استقبال به رفاهیت مقرون شد. پس به مقتضای قضای ایزدی یکی از این دو شریک را[2] بیماری، عارض شد و به مرتبه[ای] رسید که اطبا قطع نظر از تأثیر علاجات نمودند و این امر بر جمیع مردم گران آمد. روزی به طریق عیادت دوازده نفر از اجلّهٔ علما و سادات وقت بر بالین او جمع آمدند و از آن جمله علامه دوانی بود و چون ملاحظه حال آن بیمار نمود، فرمود که این خواجه[3] به وجودش بسیاری از مسلمانان آسوده‌اند و از رفتنش دلهای مردم غم فرسوده، پس اولی آن است که ما همه[4] که حاضریم، هر یک سالی از عمر خویش بدو هبه نماییم تا چندی دیگر خلق از او در راحت باشند. سیدالعلماء امیر صدرالدین محمد نیز

---

۱. مج: از ادای.
۲. اساس «شریک» را ندارد.
۳. مج: خارجه.
۴. مج: تمامه.

حاضر بودند و قبول این قول فرمودند و بالضروره بقیه از روی طوع متابعت نمودند و بدان نیت فاتحه خواندند. همان لحظه بر بیمار اثر شفا ظاهر شد و به اندک وقتی لباس عافیت پوشیده، به دکان همّت نشست و متاع اشفاق و بذل را به من یزید بیع و شرای دنیا و آخرت درآورد و مدت دوازده سال دیگر به طریق اتمّ این معامله مشروط بود و چون این معنی او را صورت نیست، الا از شفقت[1] و بذل. پس امیدواری چنان است که حق تعالی این محط رحال امانی وآمال و معدن جود و افضال را که همواره کفش غیرت کف بحر است لفظش رشک اقضای مهر و شرایط بذل و افضال و سخابه اتمّ وجوه در عملش مندرج است و فواید متنوعه را التفاتش متضمن، ایام متضمن بقای دولتش با بقای دولت ایام هم عنان سازد وأَجِبِ اللهم بجودک و کرمک فان ذلک علیک یسیر وانت بالاجابة جدیر.

الفقرة التاسعة

چون از سوابق کلام به ظهور پیوست که شرف انسان به فضیلت علم و عمل است و به طریق اجمال اصل اعمال ذکر یافت، تکملةً للکلام بر صفحهٔ اعلام رقم می‌زند که مقصد اصلی از علم و عمل حصول کمال است در نشئهٔ اخروی. چه نفس آدمی به واسطهٔ هر عملی در او صفتی ثابت می‌شود و به اعتبار آن وصف اسمی می‌یابد و از روی آن اسم به کمالی ظهور می‌کند. مثلاً" شخصی را که بینند فارغ نشسته بر او به هیچ صفت حکم نمی‌توان کرد و چون کتابی برداشت و به مطالعه مشغول شد، دراو صفت خوانندگی و دانش ثابت شد و به اسم دانا موسوم گشت و به این کمال معروف شد و موجب ترقی[2] درجات او می‌شود[3]. و از کلام فقهای غواص که از تلامذهٔ حضرت سلیمان ـ علی نبینا و علیه السلام و الصلوة ـ منقول است که:

---

۱. اساس: از شفقت و بذل اللهم. ۲. مج: موجب باقی درجات.
۳. مج: و در کلام امام علی‌بن ابی‌طالب ـ علیه السلام ـ آمده.

سیظهر علیک من کل حرکة فکریة و قولیة و عملیة صدرت عنک صورٌ جسمانیة و روحانیة فان کانت الحرکة شهوانیةً او غضبیةً صارت مادةً لشیطان یؤذیک فی حال حیوتک و یحجبک عن ملاقات النور بعد وفاتک، و ان کانت عقلیةً امریةً صارت ملکاً تلتذ بمنادمته فی دنیاک و تهتدی بنوره فی آخرتک الی جوار الله و کرامته.

یعنی، زود باشد که ظاهر شود بر تو از حرکت فکری و قولی و عملی که صادر شود از تو صورتهای جسمانی و روحانی، پس اگر آن حرکت شهوانی یا غضبی باشد، می‌شود مادهٔ شیطانی که آزار کند تو را درحالت زندگانی تو و باز دارد تو را از ملاقات نور پس از وفات تو، و اگر باشد آن حرکت عقلی، امری می‌گردد ملکی که التذاذ یابی تو به منادمت و همدمی او در دنیا و راه یابی به روشنی و نورانیت او به جوارالله[1] و کرامت او.

و از این خبر مُدرکِ زکی الفطرة راه به بسیاری از اسرار علم و عمل می‌یابد. و بالجمله دنیا مزرعهٔ آخرت است و فرصت و غنیمت است.

و علما حکایتی روایت کنند که کشتی شکسته [ای] بر چوب پاره [ای] مانده موج او را به ساحلی رسانید، چون برآمد و پاره راهی رفت[2] دید که خلقی انبوه ایستاده‌اند درکمال تجمّل و آراستگی، و چون این شخص را دیدند همه از راه تعظیم، بدو روی آوردند و بر وی سلام کردند و او را[3] سوار ساخته، به حمام بردند و چون بیرون آوردند تاج شاهی بر سرش نهادند و همه پیش تخت او دست ادب بر سینهٔ عبودیت نهاده بر قدم خدمت ایستادند. آن بیچاره از آن حالت در تحیر ماند که موجب این صورت چیست. پس هنگام خلوت سؤال کرد از بعضی خواص که شما را چه بر این داشت که بی‌سابقهٔ استحقاقی مرا به پادشاهی گرفتید؟! جواب دادند که در این دیار قاعده چنین مقرر شده که هر سه سال بر سر آن راه آمده می‌ایستند و هر کسی که اوّل

۱. مج: الهید. ۲. مج: پاره راه.
۳. مج: و او را به حمام بردند چون بیرون آمد.

برسد، او را پادشاه می‌سازند و بعد از سه سال او را در جزیره [ای] که میان این دریاست برده، سر می‌دهند و باز به طلب پادشاهی دیگر در همان موضع که تو دیدی انتظار می‌برند. پرسید که آن جزیره معمور است یا خراب؟ گفتند که آنجا اصلاً عمارت نیست و تمام آن جزیره پر از خار و خاشاک و سباع و موذیات و عقارب و حیّات است و از قسم مأکول و مشروب چیزی نیست. گفت که در این سه سال حکم این پادشاه در هر چه او اراده کند جاری است یا نه؟ گفتند که مطلق حکم در همه باب بر همه چیز او راست و از حکم او کسی را دراین مدت تجاوز میسر[۱] نیست. پرسید که او را تصرف دراموال و خزاین و اسباب هست یانه؟ گفتند که تمام بدو تعلق دارد و در این مدت به ملکیت، تصرف در آن می‌تواند کرد. پرسید که آن جزیره قابل عمارت هست یانه؟ گفتند: بلی هست. گفت: اگر این پادشاه خواهد که دراین سه سال به عمارت آن جزیره پردازد، هیچ مانعی ندارد؟ گفتند که اختیار از اوست هیچ مانعی نیست. از استماع این اقوال غمی که به واسطۀ سرعت زوال انتقال به آن معدن آفت و ملال او را روی نموده بود به شادی تبدیل یافت و عقل را بر سر سعی امیر ساخته، جد و اجتهاد راکار فرمایی[۲] داد تا در آبادان ساختن و تعمیر آن جزیره نهایت بذل جهد مرعی داشتند و خود با خیل و حشم و خدم به آنجا رفته، به جاروب مشقت زمین آن را از مجموع ناملایم پاک ساختند و به تهیت عمارات پرداختند و بنا بر حکم شاهی اصناف خلق آنجا منازل بنا نهادند و باغات و سرا بستانها در خورشأن پادشاهی ترتیب نمودند و آنچه میسر شد از امتعه و اموال و ضروریات معیشت به آنجا فرستادند و تا انقضای مدت سلطنت آن جزیره را غیرت ارم و رشک مصر ساختند و چون ایام عزل نزدیک شد در کمال رَوح و راحت و عزت و شادمانی به جانب آن جزیره شتافت. اکنون چون کشتی شکستۀ انسان از دریای اصلاب و ارحام به ساحل دنیا می‌رسد، سکنه عالم ملک به استقبالش

---

۱. مج: تجاوز نیست. ۲. مج: کارفرمایش.

نموده، طوق اطاعتش در گردن طاعت می‌کنند. پس اگر عنایت ازلی شامل حالش آمده باشد، در مدت حیات، نفایس علمی و ذخایر عملی به جزیره آخرت می‌فرستد و حفره[1] گور را به معموری رشک فردوس برین می‌سازد. تا هنگام عزل از سلطنت حیات دنیوی در کمال جمعیت و راحت رحل اقامت و خلود در آن سر منزل تواند فرود آورد و به عیش و کامرانی به سر برد و این توفیق رفیق را دولتمندی است که چون این شهسوار سمند همّت و سعادت عمارت دلها را که بهترین آلتی است به جهت تعمیر سرای خلود عادت سازد و مدام به کامجویی عباداللّه، که موجب حصول مقاصد دارَیْن است، پردازد که: «من کان فی‌حاجة اخیه کان الله فی حاجته»[2]. و للّه الحمد[3] که این شیوهٔ مرضیه که از شیم طبیعی است یوماً فیوماً چون دولت دو جهانیش در زاید و مراقبت آید اللهم ایّده و وفقه لماتحبه و ترضیه بحق الحق و اهله.

الفقرة العاشرة

چون بعضی از مرغبات مذکور شد و اشعاری بر مزیت فضل آن کس که متّصف به آن صفات است نموده، سمت تحریر یافت، اظهار آنکه[4] این نعمتی عظمی و موهبتی است کبری و شکر آن از همه نعمتی اتم است و اولی می‌نماید.

پوشیده نماند که هر کس که متصف به صفتی از صفات کمال باشد، او به حساب آن صفت مظهر اسمی است از اسماءالله یعنی، آن اسم مربّی اوست. مثلاً اهل بذل و سخا را اسم «الجواد» و «المعطی» و «الرزاق» و امثال این اسماءِ به حسب تشخّص آن وصف در وی تربیت می‌کند و ادراک معنی این به تأمل شافی حاصل است. پس اگر در شخصی صفات متعدده باشد، از اسماء متعدده فیض می‌یابد. و این تربیت

---

۱. مج: قصر گور.
۲. شرح *شهاب الاخبار*، ص ۱۹۵. ترجمه *قطب شاهی*، ص ۴۱.
۳. اساس: وللّه‌الحمد. الفقرة العاشر.
۴. رض و مج: صفات است موهبتی عظمی است.

ازلی است و ظهورش در نشأت شخصی انسانی موقوف است و هر چه ازلی باشد وَهْبی است که سابقهٔ کسب و استعداد را در آن مدخلی نیست. پس در مظهری که امر وهبی نباشد، آن محل را سرزنش نشاید کرد. چه علم وارده الهی مخصص است و حکمت تخصیص باز راجع به علم قدیم «یَفْعَلُ اللّٰهُ ما یَشاءُ وَ یَحْکُمُ ما یُرید» و آنجا که باشد بر[1] او شکر بی‌غایت واجب آید که حق ـ سبحانه و تعالی ـ به محض جود و لطف خویش او را مظهر آن صفت ساخته، و از جمله عطایای ازلی تکلیف شرعی است. و نصایح علما که در ازل چنان عطا فرموده که فلان بنده به سبب تکلیف شرع یا نصیحت فلان ناصح بدان صفت حسنه متّصف شود و از فلان امر قبیح باز[2] آید، پس وهم را جای سؤالی نماند که چون کمالات[3] وهبی است، تکلیف را چه فایده؟! و از اظهر علامات وهب الهی قبول نصیحت است و تأثیر سخن عالم در مستمع. و نشانهٔ عدم این عطیّه، قبول ناکردن و ناشنیده انگاشتن نصیحت علماست. چه نفس انسانی را استراق وانفعال طبیعی است. لهذا به صحبت نیکان و اجتناب از بدان مأمور است. و چون تأثر طبیعی از شخص به ظهور نرسد و از صحبت متأثر نشود، باید دانست که درطبیعت انسانیتش نقص است که موجب آن شده که عطیّه الهی را قابل نیامده. چنانچه مشهور است که پادشاهی بود و برادری فقیر داشت و گاهی التفات به حال او نمی‌گماشت و هرگاه که وزراء و اعیان در آن معنی عرض کردندی، فرمودی که او ناقابل است. تا وقتی بعضی از ندماء فرصت یافته، به موقف عرض رسانیدند که همانا خاطر شریف پادشاه راغب به عطا کردن نباشد و نا قابلی او را بهانه سازد. فرمود که من به شما بدرهٔ زر می‌دهم که در سر فلان پل که رهگذر اوست و آنجا چیزی از نظر غایب نمی‌شود بیندازید و از دور ناظر باشید تا او بر آن بگذرد و حقیقت سخن من بر شما ظاهر آید. ندما چنانچه مأمور بودند، عمل نمودند. آن بیچاره در همان لحظه رسید و از آن پل گذشت و آن بدره که بر سر راهش افتاده بود،

---

۱. مج: آنجا که باشد که شکر.
۲. اساس «قبیح» ندارد.
۳. اساس: وهبی تکلیف.

بر نداشت. ندما حیران مانده، پیش او رفتند و زبان توبیخ و اهانت گشادند که این زری که بر سر راه تو افتاده بود چرا برنداشتی که چند روزی از آن آسایش کنی؟ گفت که ندیدم. گفتند که بر سر پلی چنین ظاهر بر پیش پای تو افتاده بود و چشمهای تو روشن است وعلتی ندارد، چون آنرا ندیدی؟ گفت که چون نزدیک پل رسیدم، به خاطرم گذشت که از این جای تنگ آیا کوران چگونه گذرند، پس چشم برهم نهادم و گذشتم تا حال کوران دریابم؟ ندما چون این سخن شنیدند، زبان اعتراض از پادشاه درکشیدند و صدق قولش را تصدیق نمودند و دانستند که نعمت قابلیت[۱] و توفیق ادراک عطایای شاهی درخور[۲] حوصله هر کسی نیست. بلی نیکبختی روشن دیده می‌باید که خلعت توفیق این مواهب بر قامت استقامت عملش راست آید و همیشه به شکر آن عطایا اشتغال نماید و به شکرانه آن حال قابل و ناقابل بپردازد و عموم التفات را وجهه[۳] توجه سازد و نظر بر تعمیر سرای جزا داشته به امداد خلق، خود را ممنون داند. و کریمهٔ «قُلْ کُلٌ مِنْ عِنداللـهِ»[۴] را همیشه[۵] برخواند. اللّهم اجعله من‌الشاکرین و أیّده بمزیدالتوفیق فی‌الدنیاء والدین.

انجام کلام

چون عنوان این فقرات بعضی از مسائل بود، اولی نمود که انجام نیز به ذکر مسأله‌ای رود، مناسب انجام، و منه‌التوفیق و الاعتصام.

بر آیینهٔ ضمیر متفطّن خبیر جلوه‌گر آنکه نفس انسانی را تا علم به شیء حاصل نشود، حکم بر وجود آن به شیء نمی‌توان کرد. پس وجود اشیا در نفس عبارت است از علم نفس به اشیا. و چون نفس انسانی از چیزی به علم خود متأثر شد و آن چیز درنفس حاصل آمد، دیگر از تکرار آن چیز تأثیری جدید او را پدید نمی‌آید

۱. اساس: نعمت قابل است.
۲. مج: هر کسی را درخور حوصله نیست.
۳. مج «وجهه» ندارد.
۴. نساء، ۷۹.
۵. مج: همیشه خواند.

بلکه دانسته را باز می‌داند. اکنون باید دانست که نفس انسانی را نزد حکما و محققین از مفارقت نشئهٔ دنیوی تأثری نمی‌شود الاّ همینکه می‌داند که آنچه می‌دانست واقع شد. لهذا انبیا ـ علیهم الصلوة والسلام ـ مبالغه در یادکردن موت فرموده‌اند تا آن صورت به واسطهٔ کثرت یاد کردن درنفس مرتسم شود که عندالحصول زیاده تأثری نیابد. و نیز امر به ترک شدّت علاقه به اسباب دنیوی را همین سبب است. و بالجمله تأثر نفس نزد علم است و چون علم حاصل شد و صورت در نفس ارتسام یافت، دیگر از آن تأثری ندارد. و خبر«المؤمنون لایموتون» فی‌الجمله تأیید این‌کلام می‌نماید و از این سخن بسیاری از حقایق پردهٔ خفا از چهره می‌گشاید. و از اینجاست که علمای عامل و فقرای صابر زیاده تأثری از مفارقت بدن نمی‌برند و علامت این حال در شخص انسانی آنست که چون جهال از ذکر این مفارقت اضطراب و قلق نیابد و دل برکرم خداوندکریم نهاده، مطمئن الاعتقاد باشد که این حالت موجب هول نشود وآن موجب غفلت از تصور معنی کلمهٔ طیبه و از صرف کردن اسباب دنیوی و بذل او را تنگدلی به هم نرسد، بلکه گشادگی بر گشادگی افزاید و چون عبارت بر زبان قلم جریان یافت، لازم دید ختم[1] بر آن والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه و ذریته و علی جمیع اخوانه من‌النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین.

تمام شد رساله از تحریر فی‌التاریخ بیستم شهر ذی‌القعده سنهٔ ۱۰۱۹

در بلدهٔ معظم احمدآباد حمیت عن‌الآفات والفساد.

هر که خواند دعا طمع دارم — زانکه من بندهٔ گنهکارم

۱. مج: ختم بر آن و بر دعاو افزودگی دونت دارین این مدرک سعادت که جهانی... کمالات جاودانی. اللهم اجعل نعمته تاما و کرامته تماما و ارزقها من فضلک اعذبه و من لطفک اقربه ومن عصمتک اقومها و من عافیتک ادومها و کن له ولا یکن علیه بمحمد صلی‌الله علیه و آله و اصحابه و ذریاته و علی جمیع اخوانه من‌النبیین و الصدیقین والشهداء والصالحین. در بیست ششم شهر رجب المرجب سنه ۱۲۹۹.

یادداشت بر رسالهٔ ملکات انسان

۱. ماسوی، خاصه انسان را پیوندی است با ملکوت.

ارتـباطی بـی‌تکیّف بی‌قیاس   هست رب‌الناس را با جان ناس

که: «فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء والیه ترجعون». یس / ۸۴.

و نیز موجودات، آیات و آثار حق سبحانه‌اند. فلذا با توجه به این دوتمهید، آنکه ربط مخلوق را با خالق وی می‌داند و آنکس که خدای سبحان را دوست می‌دارد، لاجرم با خلق او نیز مشفق است. رزقناالله و ایاّکم.

۲ـ۳. در مکانی دیگر اشارت نمودیم که اتحاد مدرِک و مدرَک را در حکمت متعالیه مکانتی علیاست حال گوییم که اگر مدرَک شیء مادی باشد و بوسیله حواس ادراک گردد، لاجرم مدرَک، موجودی است مجرد از غواشی مادی والطف از آن. بل باید گفت که مدرَک، انشاء نفس است مر موجود خارجی را درخویش، به وزان شیء خارجی. و نیز باید دانست که اگر تمرکز مدرِک در مدرَک و توّجه به او بطول انجامد، انا مدرِکٌ عین أنَا مدرَکٌ خواهد شد و نفس مدرِک را فتمثل لها بشراً سویّاً محقَّق می‌گردد و بر این اساس نیز، جزای نفس عمل است. تدبّر شود.

۴. حکمای الهی، آن مقامی را که بنام مرتبهٔ عقل بالمستفاد نامیده‌اند، عرفاء شامخین مسمّاة به مقام‌قلب فرموده‌اند وآن خاص انسان کامل مؤید به روح القدس است.

علی ـ علیه‌السلام ـ در کلمات قصار نهج فرمود: «ان هذه القلوب اوعیة فخیرها اوعاها».

تذکار: مرتبهٔ روحِ نفسِ انسانی، مرتبهٔ اجمالِ حقایق و معارف اوست و مقام قلب وی، مرتبت تفصیل آن. آن لفّ و قرآن و قضاء و قبض نفس انسانی است و این نشر و فرقان و قدر و بسط آنست.

ذکر و فکر، دوبالِ مرغ آسمانی نفسِ ناطقهٔ: قدسیهٔ الهیه‌اند. آن (= ذکر) از آن سالکان ارضی است و این (= فکر) متعلق به سالکان سماوی.

١١

رسالة نفايس الارقام

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

ثنا و ستایش خداوندی را که دلیل است ذات او بـر ذات او، و مـنزه است از مجانست مخلوقات صفات او، وتابع وجود اوست وجود آثار و آیات او، و درود نامحدود بر مرکز کرهٔ وجود و محیط دائرهٔ فیض وَجود، مصداق علم الهی و کـل اجزاء غیر متناهی، محمد مصطفی[1]ـ صلی‌اللّه علیه و آله و صحبه ـ.

اما بعد چنین گوید پختهٔ آتش خامی، رسیدهٔ کوی ناتمامی، کامل وادی نقصان، تاجر سرمایهٔ خسران، سالک طریق واپسی، شهریار دیار ناکسی، مـملوک احـرار، محمد دهدار ـ غفراللّه تعالی له و خلصه منه بمنّه ـ که چون به وسیلهٔ سوانح ایام به خدمتِ بعضی از خلاصهٔ انام رسید و به حسب نسب طبیعی، التیام و اختصاص در اختلاط وقوع یافت،[2] و از جمله آثار مترتبه اجتماع، استماع اقوال خـالی از حـال مشتبه به مقال اهل کمال از این کسرالبال بود، و به موجب «الا ان للّه فی ایام دهرکم نفحات، الا فتعرّضوا لها»[3] گاهی نور دیدهٔ سیادت و نجابت، میرابوطالب الحسینی العریضی ـ وفقّه الله تعالی لمرضا ته و بلغه الی منتهی مراداته ـ اصغای آن کلمات به سمع، توجه می‌نموده و از روی قبول فرا می‌گرفت، نفحات الهـیه بـر دلش وزیـد وغنچهٔ طلبش دمید و بوی شوق به مشامش رسید و بجز استفاده رویی نـدید، و

---

۱. مج: محمد مصطفی (ص).
۲. مج: وقوع یافت و چون اجتماع را افتراق.
۳. *جامع‌الاسرار*، ص ۲۶۲. *عوالی‌اللئالی*، ج ۱، ص ۲۹۶. *روضة‌المتقین*، ج ۱، ص ۳۰۰.

چون اجتماع را افتراق لازم است، به اندک زمانی مفارقت به ملازمت دوید و دواعی را داعیه سفر خیرالبلاد و روی به وادی سیر داد و در اثنای طریق نامهٔ گرامی[1] از نقابت پناه مومی الیه وصول یافت، مشعر بر طلب دلیل بر اثبات واجب به طریق متکلمین و حکما و صوفیه و ابطال دور و تسلسل و ذکر برهان سلم به اوضح بیان. و هرچند استعداد این قبول نبود، اما به مقتضای ما لایُدرَک کُله لایُترَک کُله جز اجابت طریقی ننمود و به خاطر فاتر رسید که آن را به نوعی ترقیم نماید که فواید آن به طالبان عاید آید تا موجب تضاعف حسنات باعث شود. پس خامه را به نگاشتن این نامه مطلق العنان داشت و چون مبتنی برده رقم افتاد، نام *نفایس الارقام* بر ناصیه‌اش نگاشت و به موجب المسافر کالمجنون، چون در حین سفر و اثنای طریق از روی تفرقهٔ خاطر مرقوم شد، امید که منظور نظر مردم دیدهٔ عفو و اغماض و مخفی از چشم اهل انکار و اعتراض آید؛ و منه‌العون والتوفیق.

رقم اوّل

در بیان ابطال دور

پوشیده نماند که غرض از ابطال دور و تسلسل الزام و اسکات خصم است در استدلال بر وجود واجب. چه جمعی از مشرکین هند می‌گویند که این عالمی است که در آن تخم از درخت و درخت از تخم حاصل می‌شود و همیشه به حسب[2] اقتضای طبیعت [3]هیچ احتیاج به وجود واجب ندارد و به ابطال دور حجت ایشان منقطع می‌شود. و معنی دور، توقف شیء است بر شیء دیگر که آن شیء دیگر موقوف برهمان شیء اوّل باشد.

و دور بر دو قسم است: صریح و بالکنایه. واما دور صریح آن است که واسطه ندارد؛ مثل توقف زید بر عمرو و توقف عمرو بر زید. و اما دور بالکنایه آن است که

---

۱. مج: گرامی عزیزان رسید مشعر.
۲. اساس «همیشه» ندارد.
۳. اساس: وهیچ.

واسطه دارد؛ مثل توقفِ زید بر عمرو و توقف عمرو بر بکر و توقف بکر بر زید. و دور مطلقاً باطل است، به واسطهٔ آنکه مستلزم توقف شیء است بر نفس خود و این محال است. و امام فخر بر این است که بطلان دور بدیهی است و دیگران استدلال نموده‌اند که اگر دور باطل نباشد، لازم آید تقدم شیء بر نفس خود به دو مرتبه. زیرا که دور آن است که دو شیء علت یکدیگر باشند، پس هرگاه که زید علت عمرو باشد و عمرو علت زید، لازم آید که زید بر عمرو به واسطهٔ علّیت مقدم باشد، و چون عمرو علت زید است، او نیز بر زید مقدم باشد، پس زید بر عمرو که بر او مقدم است، مقدم باشد. و همچنین عمرو بر زید که بر او مقدم است، مقدم باشد. پس تقدم شیء بر نفس خود به دو مرتبه لازم آید و این مُحال است. پس دور باطل است. و اینکه گفته شد که به واسطهٔ علیت مقدم باشد، مراد آن است کـه عـلت مقدم‌است بر معلول. و معنی تقدم علت بر معلول آن است که عقل جازم است بر اینکه مادام که وجود علت تمام نباشد در حد ذات خود ایجاد معلول نمی‌کند، و این ترتیب عقلی است که موسوم است به تقدم ذاتی که مصحح فاء است که توان گفت: حصل العلة فحصل المعلول بدون عکس.

و بعضی به این طور استدلال کرده‌اند که دور آن است که کل واحد از دو شیء افتقار به دیگری از همان دو داشته باشد و این مستلزم افتقار شیء است به نفس خود وافتقار نسبت است و متحقق نمی‌شود مگر میان دو شیء. پس افتقار شیء به نفس خود متصور نباشد. و دیگران بر این وجه استدلال کرده‌اند که علت مفتقرالیه است و نسبت او بـه مـعلول کـه مـفتقر است، بـه وجـوب است. زیـرا کـه عـلت معینه،مستلزم معلولِ معین است. پس چون وجود علت تمام باشد، فی‌حد نفسه واجب است که معلول موجود شود. نسبت معلول که مُفتقر است بـه عـلّت کـه مُفتقرٌالیه آن است به امکان است. چه معلول معین مستلزم علت معینه نیست، بلکه مستلزم علةٌ ما است. پس اگر دور باشد، پس در کل واحد از شیئین هـم نسـبت وجوب باشد، زیرا که علت آن دیگر است وهم نسبت امکان، زیرا که نیز معلول آن

دیگر است. پس در هر دو، هم نسبت وجوب وهم نسبت امکان باشد به یک اعتبار. و این دونسبت متنافیان می‌باشند[1] وبا هم یکجا جمع شدن ایشان محال است پس دور مُحال است.

اگر کسی بگوید که شاید این دو نسبت به واسطهٔ دو جهت متغایر باشد در ذات آن دو شیء و این هنگام هیچ مُحال لازم نیاید، چه اجتماع نسبت وجوب و نسبت امکان از یک جهت مُحال است، جواب گوییم که تحقق دور به اتحاد جهت است و باید دانست که دور در اموری که به عنوان موجودیت ملحوظند، مُحال است اما درامور اعتباریه، نوعی از دور که توقف به غیر افتقار است، معتبر است؛ چنانچه میان متضایفان است مثل ابوّت و بنوّت؛ واللّه اعلم.

رقم دوم

در ابطال تسلسل

باید دانست که ابطال تسلسل موقوف است بر اینکه بدانند که علت مؤثره واجب است که موجود باشد با معلول در زمان وجودِ معلول که اگر موجود نباشد علت در زمان وجود معلول، پس افتراق میان علت و معلول جایز باشد، پس هر یک بدون دیگری موجود شوند، پس علیت و معلولیت منتفی باشد میان ایشان. وچون این مقدمه دانسته شد، می‌گوییم که تسلسل مُحال است. و تسلسل عبارت است از آنکه ممکن را استناد باشد در وجود به علتی مؤثره که آن علت مؤثره مستند باشد به علتی دیگر مؤثره وهمچنین الی غیر النهایه. و مراد از علتِ موثره، موجد است و به جهت این دلایل [ی] گفته‌اند:

یکی این است که ممکن بالطبع محتاج به غیر است و چون احتیاجِ ممکن، طبیعی است، پس این حکم شامل جمیع افراد باشد.اکنون اگر تسلسل باشد، پس عقل را می‌رسد که مجموع افراد سلسلهٔ ممکنهٔ لایتناهی را موجود فراگیرد به

---

۱. اساس: متنافیانند.

حیثیتی که هیچ فرد ممکن از آن خارج نباشد و در این وقت حکم احتیاج به غیر بر آن مجموع صادق است. چه بر هر یک از افراد آن مجموع صادق است و هر حکم که بر هر یک از آحاد مجموع صادق باشد، بر مجموع البته صادق است. پس آن مجموع سلسلهٔ لایتناهی را که عقلِ موجود اخذ کرده، محتاج به غیر باشد و نمی‌تواند بود که آن غیر ممکن باشد. چه فرض کردیم که جمیع افرادِ ممکن در ضمن آن مجموع مأخوذ است. پس هیچ فرد ممکن خارج از آن مجموع نباشد و آن مجموع محتاج به غیر. پس البته آن غیر واجب است و الاّ هیچ ممکن موجود نباشد.

پس اگر معترض گوید که مجموع و جمیع و جمله و امثال اینها را بر متناهی اطلاق می‌توان کرد و ماغیر متناهی گفته‌ایم، جواب آن است که این نزاع لفظی است؛ زیرا که مراد از لفظ «مجموع» اینجا آن ممکنات است به حیثیتی که از آن فردی تخلف نکند و این امری است معتبر معقول. هم در امور متناهی و هم درغیر متناهی. و گفته نشود که آحاد ممکنهٔ متسلسله الی غیرالنهایه امور متعاقبه‌اند که یکی از عقب دیگری است. پس آنها را مجموعی موجود در زمانی نباشد. زیرا که گفتیم که سخن ما در علتهای مؤثره است که واجب است اجتماع ایشان با معلول در جمیع اجزای زمان وجود.

و دلیل دیگر بر ابطال تسلسل آن است که فرض میکنیم از معلولی یک جمله الی غیر النهایه به طریق تصاعد. اگر تسلسل علت اخذ کنیم، یا به طریق تنازل، اگر تسلسل معلول اخذ کنیم، و باز جملهٔ دیگراز معلولی دیگر به ده مرتبه، مثلاً" پیش از معلول اوّل که اخذ کرده‌ایم، یا پس از آن اخذ می‌کنیم، پس ما را دو جملهٔ غیر متناهی حاصل می‌شود که یکی را فوق دیگری یا تحت آن اخذ کرده باشیم به ده مرتبه، پس تطبیق می‌کنیم یکی از آن دو جمله را با دیگری از آنجا که مبدأ اخذ ماست یعنی، جزء اوّل از آنچه فوق یا تحت اخذ کرده‌ایم، آن را به توهّم برابر جزء اوّل آن دیگر می‌داریم و شکی نیست که اوّل یک جمله به ازای اوّل آن دیگر خواهد

بود و دوّم به ازای دوّم و سوّم به ازای سوّم و همچنین تا جمیع اجزاء آن جمله.

اکنون حال از دو بیرون نیست که یا به ازای هر یک از آن جمله اوّل یکی از جملهٔ ثانی هست پس زاید و ناقص مساوی باشند، و این مُحال، و یا به ازای هر یک از جمله اوّل یکی از جمله ثانی نیست، پس جملهٔ ثانی به ده مرتبه ناقص باشد و منقطع شود. پس متناهی باشد. و چون نقصان آن از جملهٔ اوّل به عدد معینه است که ده است مثلاً، پس جمله اوّل نیز لازم آید که متناهی و منقطع باشد، چه زاید بر متناهی به عددی متناهی است و حال آنکه غیر متناهی مفروض بود. و خلاف مفروض لازم آمد، پس غیر متناهی بودن مُحال، و نام این «برهان تطبیق» است که عمده‌است در ابطال تسلسل، زیرا که جاری است در امور متعاقبه در وجود و در امور مجتمعه، خواه در آن ترتیب طبیعی یا وضعی باشد، و خواه ترتیبی نباشد.

و نقض کرده‌اند این دلیل را به مراتب عدد، که لایتناهی است، و این دلیل جاری در آن، وجواب از این نقض آن است که استدلال به برهان تطبیق بر بطلان تسلسل در اموری است که وجود ضابطِ آن باشد نه موهوم صرف باشد. و اعداد وَهمی محض‌اند و در آن دو جمله نیست درنفس‌الامر که در آنها تطبیق جریان یابد تا تساوی و تزاید و انقطاع نفس‌الامر باشد. لهذا حکما حکم به امتناع تسلسل در اموری کرده‌اند که آن را وجود بالفعل باشد و ترتیبی وضعی یا طبیعی؛ تا این نقض وارد نشود.

و دلیلی دیگر که اَلْطَف از جمیع ادله است درابطال تسلسل و افادهٔ اثبات واجب نیز می‌کند، این است که هر سلسله‌ای از علل و معلولات مترتبه که باشد، البته به حیثیتی است که هرگاه فرض عدم یکی از آحاد آن سلسله کنیم، واجب می‌شود و انعدام آنچه بعد از آن فرد مفروض العدم است از آن سلسله. پس این هنگام واجب است که هر سلسلهٔ موجوده که باشد، در آن یک علتی باشد که اوّل جمیع علل باشد که اگر در آن سلسله علت موجوده که اوّل علل باشد، نباشد، هر آیینه آن مراتب که معلولات آن علت و معلولاتِ معلولات آن علتند تا آخر مراتب موجود

نباشند. پس هرگاه که فرض کنیم سلسله را در وجود که منتهی نشود به علتی که آن علت را علتی نباشد، هر آیینه در آن سلسله علتی که آن اوّل علل است، نباشد، پس آن سلسله موجود نباشد و این خلاف مفروض.

همین قدر کافی است طالب را برای ابطال تسلسل و اثبات واجب نیز مبطل تسلسل است لیکن به جهت تیمن از طریقهٔ شریعت غرّاکه حقیقت همه امری در آن مبیّن است، نقلی می‌رود که در جواب قایل به تسلسل فرموده‌اند که چون به تو منتهی شد، سلسله [ای]که اوّل نداشت؟ واللّه اعلم.

رقم سیوم
در بیان برهان سلّم

پوشیده نماند که وضع برهان سلّم به جهت افادهٔ اثبات تناهی ابعاد[1] است، خواه آن ابعاد در خلأ مفروض باشد یا در مَلأ چه تناهی ابعاد مستلزم تناهی جسم است که مطلوب عقل است.

و بیان آن مجملاً چنان است که اگر ابعاد[2] متناهی تواند بود، پس عقل را می‌رسد که فرض کند از مرکزی دو خط که زاویه داشته باشد به شکل مثلث و انفراج میانهٔ آن دو خط در هر مرتبه که فرض کنیم، مثل امتداد أحدالخطّین باشد؛ یعنی، به شکل مثلث متساوی الاضلاع باشد. پس اگر آن دو خط لایتناهی تواند بود، انفراج نیز لایتناهی خواهد بود. پس لازم آید که لایتناهی محصور بین الحاصرَیْن باشد و این محال.

و به طریقی دیگر گوییم که دو خط چون دو ساق مثلث از یک نقطه فرض می‌کنیم، خواه انفراج میان خطین به قدر امتداد خطین باشد یا زیاده یا کمتر، و علی ای‌حال انفراج را به آن دو خط نسبتی معینه محفوظ خواهد بود تاهر جاکه آن دو خط رود زیرا که دو خط مستقیم که انفراج میان ایشان باشد، البته بر یک نسق

---

۱. اساس: اثبات تناهی ابعاد مستلزم.   ۲. مج: غیر متناهی.

خواهد بود؛ چنانچه اگر ده ذراع که ممتدّ شوند، انفراج آنها یک ذراع باشد. پس چون بیست ذراع ممتد شوند، انفراج آنها دو ذراع خواهد بود. و اگر سی ذراع ممتد شوند، انفراج آنها سه ذراع خواهد بود. و بر این قیاس و این نسبت محفوظ است میان دو خط مستقیم. و این هنگام نسبت امتداد اوّل که ده ذراع است به امتداد ثانی که بیست ذراع است، همچون نسبت انفراج اوّل است که یک ذراع است به انفراج ثانی که دو ذراع است. و همچنین نسبت سوّم با سوّم و چهارم با چهارم تا آنجا که رود. پس آن دو امتداد که چون دوساق مثلث از نقطه فرض کرده‌ایم برود الی غیر النهایه، هر آیینه آنجا بُعدی متناهی هست که آن امتداد اول است که ده ذراع است که نسبت آن بُعد به آن غیر متناهی، نسبت متناهی است که انفراج اوّل است به متناهی که انفراج میان آن دو خط غیر متناهی است. زیرا که گفتیم که نسبت امتداد به امتداد چون نسبت انفراج به انفراج است. پس لازم آمد که نسبت متناهی به غیر متناهی چون نسبت متناهی به متناهی باشد و این باطل [است]. چه نسبت متناهی به متناهی به مرتبهٔ معینه است و این نسبت مُحال است میان متناهی، و غیر متناهی و انفراج بین‌الخطّین غیر متناهی نمی‌تواند بود. چه لازم می‌آید که غیر متناهی محصور بین الحاصِرَیْن باشد؛ واللّه اعلم.

رقم چهارم

در بیان اثبات واجب به طریق متکلمین

مخفی نماند که از طوایف انسان سه طایفه منکر وجود واجبند:

اول ـ سوفسطائیه که عالم را تمام و هم و خیال باطله می‌دانند و این جماعت بر سه قسمند: اوّل ـ عِنادیه که منکر حقایق اشیائند و می‌گویند که هیچ حقیقتی نمی‌باشد و این عالم تمام اوهام باطله است. قسم دوّم انکار ثبوت اشیاء می‌کنند و می‌گویند که این همه تابع اعتقاد ماست به هر نوع که ما فراگیریم همان است: اگر جوهر اعتقاد کنیم، جوهر است و اگر عرض اعتقاد کنیم، عرض و اگر قدیم، قدیم

واگر حادث، حادث. و این قسم را عِندیه نام است. و قسم سوّم انکار علم نیز می‌کنند و گمان می‌کنند که شک دارند و شک دارند در این که شک دارند، و همچنین و هر چه از ایشان پرسند، می‌گویند در جواب که نمی‌دانیم. و اینها را لاادریه نام است. و این سه قسم را از آن جهت سوفسطایی گویند که سوفسطا را معنی حکمت مزخرف است. چه معنی سوفا، علم و حکمت است و معنی اسطا مزخرف و غلط و چون اینها را علم و حکمت همین غلطهاست، به این اسم موسومند.

طایفهٔ دوّم از منکران وجود واجب، ملاحدهٔ تناسخیه‌اند که خود را نقطویه می‌خوانند و مبدأ اشیاء را ذاتِ مربع می‌گویند و آن عبارت است از روح انسان نزد ایشان و خود را خدا می‌دانند و می‌گویند که تا خود رانشناخته، بنده است و چون خود را شناخت، خداست. و کلمه ایشان این است که: لا اله الا المرکب المبین. و مراد ایشان از مرکب مبین، آدمی است، و واضع این مذهب محمود فسیخانی است ـلعنه الله تعالی ـ و از جمله اصول ایشان یکی این است که موجود نیست جز مرکب و محسوس و ایشان منکر و حدت و بساطت معقولند و تعقل و تصور را کواذب می‌دانند. و از جمله فروع مذهب ایشان این است که بعد از شناخت خود، که دانست که خداست، مادر و خواهر و پسر و برادر و دختر و تمام منهیات مباح شود و در همه تصرف می‌کنند. و اتحاد نزد ایشان این است که عورات یکدیگر را به حضور یکدیگر فساد کنند و با یکدیگر کذلک. و یک مرد را چهار عورت ظلم می‌دانند و یک‌عورت را به چهار مرد می‌دهند و فرزند را به حسب میل او به هر کدام حکم می‌کنند. و قبایح عقاید وافعال این ملاعین قابل ذکر نیست. و علاج سوفسطائیه و این ملاحده غیر شمشیر نیست.

و طایفهٔ سوّم که منکر مبدأ تعالیٰ‌اند، طبیعیهٔ دهریه اند که قایل به تسلسلند و استدلال به جهت الزام ایشان است. چه ایشان ذوی‌العقولند و اقوال ایشان تا مرتبهٔ طبیعت معقول است و معقول قبول می‌کنند به خلاف آن دو طایفه که قایل به

معقول نیستند.

و بباید دانست که شناخت باری تعالی یا به استدلال عقلی است یا به کشف و ریاضت. و اهل استدلال اگر تابع شرعند، ایشان را متکلم گویند، والا حکیم مشائی. و اهل کشف و ریاضت اگر تابع شریعتند، ایشان را صوفی نامند، والا حکیم اشراقی.

و طریقهٔ استدلال متأخرین از اهل کلام شبیه است به طریقهٔ مشائی، مگر در بعضی مصطلحات. چه حکم است و کلام آمیخته شده، امامتقدمین اهل کلام به روایت انبیا ـ علیهم الصلوة والسلام ـ در اثبات صانع استدلال می‌نمایند، به احوال و خصوصیات اثر بر وجود مؤثّر؛ چنانچه حضرت ابراهیم ـ علی نبینا و علیه الصلوة و السلام ـ در باب کواکب و ماه و آفتاب به حدوث ایشان اثبات محدِث فرمود و گفت: «لاأُحِبُّ الآفِلینَ، اِنّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّمواتِ وَاْلارضَ»[1] پس قدمای متکلمین نیز به قرآن تمسک نموده. چون عالم یا جوهر است یا عرض، گاهی به حدوث جواهر استدلال کرده، چنین میگویند که عالم حادث است. پس او را محدِثی می‌باید. چه بدیههٔ عقل حاکم است به این که هر حادث را محدِثی است و این محدِث البته منتهی به غیر حادث، که صانع قدیم‌است، می‌شود. چه ابطال تسلسل و دور شده. و گاهی استدلال به حدوث اَعراض می‌نماید که ما می‌بینیم انقلاب نطفه را در رحم و اوضاع افلاک، و این احوال و انقلاب، البته از مؤثر صانع حکیم است. چه حدوث این اطوار بی‌فاعل، مُحال است و همچنین صدور آثار عِلْوی و سِفْلی از مؤثری که عالم و قادر و مختار نباشد، محال است. چه اینها افعالی‌اند که عقل عقلا در آن عاجز است و گاهی استدلال به امکان جواهر نموده، میگویند که عالم جوهری ممکن است. زیرا که مرکب است و در آن کثرت است و در واجب ترکیب و کثرت نمی‌باشد، بلکه او واحدِ حقیقی است و هر ممکن را البته فاعل مؤثر است. و گاهی استدلال به امکان اَعراض نموده، می‌گویند، که اجسام متماثلند. زیرا که مرکب از جوهر متجانسند وتخصیصِ هر یک به منفعتی و فایدهٔ

---

۱. اعراف، ۸۰.

خاص بی‌مخصّص محال است، و آن مخصّص فاعل مؤثر است.

و حاصل اقوال اهل کلام در استدلال این است که این عالم را مُدبّری[1] هست، اگر آن واجب است، ثبت المطلوب، و اگر آن ممکن است، پس او را نیز مؤثری است. و نقل کلام به آن مؤثر پس یا دور لازم می‌آید، یا تسلسل یا انتها به مؤثری که واجب الوجود باشد. و قسم اوّل و دوّم باطل، پس قسم ثالث که انتها بـه واجب است متعیّن، و مطلوب این است؛ واللّه اعلم.

واینجا حکایتی مناسب مقام ایراد می‌نماید: روزی عبدالله دیصانی نـزد امـام جعفر صادق (ع)[2] آمد و طلب دلیل بر وجود واجب نمود و در این وقت کـودکی حاضر بود و بیضه‌ای در دست داشت. حضرت امام به آن کودک فرمودند که این بیضه را به من ده پس فرمودند که ای عبدالله این حصاری است پنهان محکم که آن را پوست غلیظی است و زیر پوست غلیظ، پوست رقیقی است و زیر پوست رقیق طلائی است روان و نقره‌ای است گداخته که هیچکدام با دیگری مختلط نمی‌شود و هر یک به حال خودند و هیچ اصلاح کنند[ای] از این بیضه بیرون نمی‌آید که خبر دهد از اصلاح این، و هیچ فساد کنند[ه‌ای] به این در نمی‌رود که خبر دهد از فساد این، و نمی‌توان دانست که این بیضه از برای نر مخلوق است یا از برای ماده. پس ناگاه شکافته می‌شود[3] از او مرغ رنگینی مانند طاووس بر می‌آید بر تو آیا می‌بینی تو که این را مُدبّری باشد یا نه؟ دیصانی ساعتی سر به زیر انداخته، پس سر برآورد و کلمهٔ توحید تازه کرد و توبه از مذهب خود نمود. اکنون اهل کلام به این نمط اقتدا می‌نمایند وادلهٔ ایشان بینهایت است و غیر متکلم نیز استدلال می‌تواند نمود.

رقم پنجم
در اثبات واجب به طریق حکما

هر چیز که در عالم کون و فساد است که نبوده و پیدا شده، البته پیش از پیدا شدن

---

۱. مج: تدبیری.

۲. اساس «صادق ع» ندارد.

۳. اساس: از مانند طاوس رنگین آیا می‌بینی تو.

ممکن الوجود است که پیدا شده، که اگر ممتنع الوجود بودی، پیدا نشدی و اگر واجب الوجود بودی، همیشه موجود بودی. و ممکن‌الوجود محتاج است در وجود به علتی که اخراج اوکند از عدم به وجود. پس هر چیزکه او را وجود نه از ذات خود باشد، ممکن الوجود باشد و هر چه ممکن الوجود است، وجود او از غیر است. و این غیر اگر ممکن الوجود است، نقل کلام به آن [می‌کنیم] پس ناچار است که وجود ممکن الوجود مستند شود به وجود واجب الوجود بالذات. زیرا که جایز نیست که چیزی علت نفس خود باشد. چه علت مقدم است در وجود بر معلول وتقدم شیء بر نفس مقتضی آن است که او را دو وجود باشد، یکی مقدم بر دیگری و علت آن، و این محال و دور مُحال، زیرا که اگر «الف» علت «با» باشد و «با» علت «الف»، پس وجود «با» هرگاه که از «الف» باشد واجب است که «الف» مقدم باشد بر «با» پس «الف» معلول «با» نباشد.

و نیز این اقتضا می‌کند که «الف» از آن حیثیت که علت «با» است وجودش مقدم باشد بر وجود «با» و از آن حیثیت که معلول «با» است وجودش متأخر از وجود «با» پس هم موجود باشد و هم معدوم در یک مرتبه و این مُحال و تسلسل علل نیز مُحال، زیرا که کل واحد را از آن سلسله خاصیت وسط ثابت است که معلول است به اعتبار سابق و علت است به اعتبار لاحق. و هرچه آن را خاصیت وسط باشد بالضرورة آن را طرف خواهد بود و هر چه آنرا طرف باشد نهایت باشد. چه طرف نهایت است، پس مستند است وجود ممکنات به واجب الوجود که منزه است ازجمیع علتهای مادی و صوری و غایی و فاعلی. والله اعلم.

دلیل دیگر، فطرت سلیمه شاهداست به اینکه در واقع موجودی هست بی‌ملاحظهٔ خصوصیات و احوال موجودات، پس اگر آن موجود واجب است فهو المطلوب. و اگر ممکن است محتاج است به مؤثری و منتهی است به واجب والاّ دور یا تسلسل لازم آید و هر دو باطل. والله اعلم.

رقم ششم

در استدلال به دلایلی که مخصوص به حکیم یا متکلم نیست و محتاج به ابطال دور و تسلسل نه

دلیل اوّل ـ جمیع ممکنات موجوده که وجود و عدم ایشان متساوی است و در هیچ یکی از ایشان اقتضای وجودی نیست بلکه ممکن صِرف اند خـواه کـه آنـها مترتب باشند یا نه و خواه که متناهی باشند یـا غـیر مـتناهی هـمه در حکـم یک ممکن‌اند در این معنی که تحققش ممکن نیست بدون موجودی کـه خـارج از آن باشد و موجودی که خارج از جمیع ممکنات باشد، واجب است و هوالمطلوب.

دلیل دیگر ـ شک نیست از اینکه ممکن بالفعل موجود است و ممکن موجود بالفعل ممتنع العدم است و این امتناع عدم نه از ذات آن ممکن است. و نه از ممکن دیگر، چه آن ممکن دیگر، همین حکم دارد. پس البته آن امتناع از وجود واجب الوجود بالذات است و هوالمطلوب.

دلیل دیگر از بهمنیار است که می‌گوید که موجِد نـیست مگـر واجب‌الوجـود بالذات. زیرا که ممکن را که به اعتبار ذات خود وجودی نیست، ممکن نیست که ایجاد چیزی کند بالضروره پس تحقق ممکن موجود که محتاج است بـه مـوجد، دلیل است بر تحقق واجب‌الوجود بالذات؛ واللّٰه اعلم.

رقم هفتم

در توحید

چه بعد از اثبات واجب، اِثبات وحدانیت واجب است، و این رقم بـر طـریقهٔ متکلمین است. و بباید دانست که مـتکلمین ازالـه ذات مستجمع شـرائـط الهـیه می‌خواهند. یعنی، ذات عالمِ قادرِ مریدِمختارِ ازلیِ ابدیِ مـنزه از جـمیع صـفات

ممکنات. و نیز بباید دانست که[1] توارد دو علت مستقله بر یک معلول مُحال است به اتفاق. چه مستلزم آن است که هیچکدام از علتین علت نباشند زیراکه آن معلول نظر به هر یک از آن دو مستغنی است از دیگری، پس مستغنی است از هر دو و چون این مقدمه مقرر شد، می‌گوییم که مُحال است وجود دواله که مستجمع شرایط الهیه باشند. زیراکه اگر دو اله قادر کامل باشند، هر آیینه نسبت جمیع مقدورات به ایشان به تساوی خواهد بود.[2] چه بالذات هر دو مقتضی قدرتند و مقدور ممکن است. اکنون اگر مقدوری معین وقوع یافت، یا به ارادهٔ هر دو وقوع یافته و وقوع مقدور واحد بین‌القادرین محال است؛ همچنان که گفته شد در علتین. و یا به ارادهٔ یکی از آن دو وقوع یافته و این ترجیح بلا مرجح. چه نسبت از طرفین مساوی است و ترجیح بلامرجح، مُحال.

دلیل دیگر: اگر دواله کامل باشند، هرگاه که احدُهما ارادهٔ ایجاد زید کرد، آیا از آن دیگر ارادهٔ إعدام زید ممکن است یا ممتنع، وهر دو مُحال. اما مُحال بودن امکان ارادهٔ آن دیگر به جهت آنکه چون از فرض وقوع ممکن هیچ مُحال لازم نمی‌آید، پس فرض می‌کنیم وقوع آن اراده از آن دیگر [را] و در این هنگام یا ارادهٔ هر دو واقع می‌شود پس اجتماع ضدّین، که وجود وعدم زید است، لازم می‌آید و این مُحال [است] و مستلزم عجز هر دو به جهت عدل حصول مراد هر دو و نیز لازم می‌آید در این صورت که مراد هر دو حاصل نباشد؛ چه مانع از حصول مراد کل واحد از آن دو، حصول مراد دیگری است. و چون مراد هر دو ممتنع شد، پس مراد هر دو حاصل باشد؛ و این خلاف مفروض [است]. و اما محال بودن امتناع ارادهٔ آن دیگر به جهت آنکه آن مقدور لِذاته ممکن است که قدرت و ارادهٔ کل واحد از آن دو به او تعلّق گیرد و مانع از آن تعلّق قدرت و ارادهٔ آن دیگر است؛ پس این عاجز باشد، پس اله نباشد، و حال آنکه اله فرض کرده‌ایم، پس خلاف مفروض لازم آید؛ والله اعلم.

---

۱. مج: «متکلمین... دانست که» را ندارد.
۲. مج: خواهند چه.

رقم هشتم

در توحید به طریقهٔ حکما

بباید دانست که نزد حکما وجوب وجود، ثبوتی و ذاتی است و واجب را، نه سلبی وعرضی. و نیز بساطت حقیقی لازم اوست. و ممکن فرد یعنی، بسیط، حقیقی نمی‌باشد نزد ایشان. چه اقلاً مرکب از ماهیت و وجود است. پس ترکیب مستلزمِ امکان است. و چون این مقدمه به طریق اجمال مذکور شد، می‌گوییم که حکما استدلال نموده‌اند بر وحدتِ واجب به این دلیل که اگر واجب دو باشد، البته ترکیب لازم می‌آید یا احتیاج به غیر و هر دو محال: زیراکه هر دو چیز که باشد، البته تعدد ایشان به مابه‌الامتیاز است اکنون آن دو واجب در نفس ماهیت اگر اشتراک دارند، پس امتیاز آنها به غیر ذات است. پس مرکب باشند از مابه‌الاشتراک و مابه الامتیاز. پس هر دو ممکن باشد. و اگر اشتراک ندارند بلکه امتیاز ایشان به نفس ذات است، پس در این هنگام صدق وجوبِ وجود بر ایشان، عَرَض خواهد بود. چه به نفس ذات مغایر یکدیگر و ممتازند و این هنگام اتصاف به وجوبِ وجود را علتی باید و البته آن علت خارج از ذات ایشان خواهد بود. پس احتیاج به آن علت در اتصاف به وجوبِ وجود لازم می‌آید، و این مُحال. و به عبارتی دیگر اگر دو واجب باشند، یا هر دو واجب الوجود بالذات خواهند [بود]یا بالغیر. اگر هر دو واجب الوجود بالذات باشند، پس البته مابه‌الامتیاز می‌باید، و این مستلزم ترکیب [است]. و اگر هر دو واجب الوجود بالغیر باشند، پس محتاج به غیر خواهند بود، و این مُحال؛ والله اعلم.

رقم نهم

موافق مشرب صوفیه

بدان اَیَّدَک الله تعالی بنوره که اگر عقلاء عالم جمع شوند که اثبات وجود یک ذات ممکنه بر صوفیه کنند، نتوانند. چه هم به نور عقل صافی و هم به کشف

صحیح نزد ایشان محقق و ثابت شده که بغیر از ذات واجب‌الوجود موجودی نیست و ممکناتْ فیض و آثار وجود واجبند و وجود ندارند بلکه ظهور و نمود دارند؛ مثلِ نمود اشیاء در آیینه. وتوضیح این چنان است که نزد صوفیه نسبت[1] وجود عام، که نزد همه شامل جمیع موجودات است با حقیقت وجود مطلق، چون نسبت پرتو آفتاب است با آفتاب. و این وجود عام از این روی که موجود است، معدوم مقابل[2] اوست و نسبت او با ممکنات نسبت آینه است با اشیای مقابل که در آن انطباع می‌یابد. پس معدوم ـ که مقابل وجود است ـ در وجود منطبع می‌شود و می‌نماید و غیر واجب موجودی مُحال است نزد ایشان، و این معنی را به حکم کشف بیان می‌نمایند و به وجوه عقلیه نیز، که ذکر آن ملایم این رساله نیست، اثبات می‌کنند. و اگر به حکم مستمسک باید شد، دراثبات واجب می‌شوند، و چون ضرورت وقت به ادله صوفیه به تقسیم اوّل دو طایفه‌اند: یکی اهل معاملات، چون صاحب *قوت‌القلوب* و غزالی و شیخ سهروردی و غیرهم؛ و یکی دیگر اهل حقایق، چون شیخ محی الدین ابن عربی و توابع او. پس در استدلال اهل معامله بر نهج متکلمین و اهل حقایق به‌طریقهٔ حکما دلیل می‌آورند ولیکن برطبق اصطلاح خویش. واینجا به‌طریق تلویح و اجمال نموداری می‌آورد:

پوشیده نماند که محققین صوفیه، از اهل معامله در بیان اثبات واجب می‌گویند که اگر حرکةٌ مّایی در وجود ثابت باشد، واجب ثابت باشد،لیکن حرکتٌ مّا ثابت است، پس واجب ثابت است و این دلیل مبتنی بر آن مقدمه است که ممکن از خود هیچ ندارد. چه‌از خود وجود ندارد؛ والله اعلم.

وجهی دیگر آن است که شیخ ابوسعید ابوالخیر ـ قدس سره ـ در جواب شیخ ابوعلی سینا چون پرسید که به چه شناختی خدا را؟ فرمود که: به آن امورکه بر دل وارد می‌شود و زبان از بیان آن عاجز است. و توضیح این استدلال آن است که جمیع ممکنات در طبیعت امکانیه متحدند، و باز هر نوع از ممکن در طبیعت نوعیه

---

۱. مج: وجود عدم. ۲. مج: قابل.

متحد و هر طبیعت را به حسب خود اقتضایی است و منشأ اثری است خاص؛ چون طبیعت عالم جسمی که منشأ حرکت و سکون است، و همچنین طبیعت انسانیه نیز منشأ اثر خاص است، و چون در او بعضی آثار که نه از خواص طبیعت امکانی است و نه حیوانی و نه انسانی به ظهور آید، البته از غیر ممکن فایض خواهد بود؛ چون معجزات و کرامات و امثال علوم غریبه و خوارق؛ والله اعلم.

وجهی دیگر آن است که انسان چون به عقل صحیح در نفس خود تأمل می‌کند، می‌یابد که خود موجد خود نیست و ممکن دیگر از ممکنات موجِدِ او نیست. چه او با تمام ممکنات عالم در ذاتیات شریک است و اثر ایجاد اصلاً در ذات خود نمی‌یابد. پس بر عقل ثابت می‌شود که ایجاد جمیع ممکنات این عالم از غیر ممکنات این عالم است و غیر ممکنات این عالم[1] نیست الاّ واجب. چه ممکن دیگر موهوم الوجود نیز نیست؛ والله اعلم.

این بود إشعار به طور استدلال اهل معامله؛ اما آنچه اهل حقایق در استدلال بر اثبات واجب بیان می‌کنند، محتاج به مقدمات است:

یکی آنکه میان وجود و عدم، واسطه مُحال است؛ دیگر آنکه معدوم مطلق مشعورٌ به و مخبرٌ عنه نمی‌شود؛ دیگر آنکه میان عدم معدومیت مطلقه و وجودٌ مّا تلازم است؛ دیگر آنکه صدق وجودٌ مّا مستلزم صدق وجود مطلق است؛ دیگر آنکه مراتب وجود منحصر نیست در ذهن و خارج؛ دیگر آنکه در حکم به شناخته شدن اشیاء ادراک ادراکِ ضروری نیست. چه تواند بود که شخص چیزی را ادراک کند و نداند که ادراک کرده؛ دیگر آنکه مُحال، مُحال[2] نیست. یعنی، آنچه عقل حکم بر آن به محال بودن می‌کند، چون اجتماع نقیضین، مُحال نیست، بلکه ممکن است. چه مدرک و محکومٌ علیه شده؛ والله اعلم.

و بعد از تمهید این مقدمات می‌گوییم که طلب شیء بلکه انکارشیئ مثبت[3] آن

---

۱. مج: انسانی.
۲. مج: محالات.
۳. مج: مثال آن شیء.

شیء است؛ پس طالب دلیل واجب را احتیاج به دلیل نباشد. چه به مجرد طلب خود اثبات واجب کرده. وجهی دیگر ـ موجودٌ مّا ثابت، پس موجود مطلق ثابت. وجهی دیگر موجود تا واجب نباشد، موجود نیست و واجب بر دو قسم است: بالذات و بالغیر. اکنون[1] یا جمیع موجودات یا واجب بالذات هست یا نیست. اگر هست، ثبت[2] المطلوب، و اگر نیست پس، [باید] مجموع این موجودات نیست باشند. چه همه واجب بالغیرند و غیر نیست. زیرا که همهٔ افراد موجودات داخل مجموعند و مجموعه واجب بالغیر و نیست بودن مجموع این موجودات باطل؛ پس وجودِ غیر، که واجب بالذات باشد، ثابت. وجهی دیگر که الطف و ارفع از جمیع وجوه است و بسیار بسیار عزیزالقدر و رفیع‌المرتبه است و در غایت اجمال مذکور می‌شود، این است که حدوث و تغیّری واقع است، و تحقق حدوث و تغیّر بدون فاعلی غیر حادث غیر متغیّر، مُحال. چه اگر فاعل حدوث و تغیّر حادث و متغیّر باشد، لازم می‌آید که حدوث و تغیّر قبل از تحقق متحقق باشد و این نمی‌تواند بود؛ واللّه اعلم.

رقم دهم

در تلویح بر خاتمه که عقل صحیح و ذوق صریح آن را قبول نماید و از آن راه به مطالب عالیه پی برد[3]

پوشیده نماند که عقل انسانی ادراک اتحادی می‌کند از اشیاء و اشتراکی در بعضی امور؛ از آن جمله اتحاد اشیا ممکنه را در طبیعت امکانیه و در شیئت و موجودیت و غیرها ادراک می‌کند و این طبیعت واحده را منقسم می‌یابد به تقسیم عقلی و وجودی به جوهر و عرض. و جمیع جواهر را در جوهریت متحد می‌یابد و عرض کذلک. و باز جوهر را منقسم به مجرد و مادی می‌یابد واجناس و انواع و

---

۱. مج: اکنون جمیع.
۲. مج: ثابت المطلوب.
۳. اساس عالیه بود.

اصناف [را] به حسب اتحاد و اشتراک قرار می‌دهد و حال از دو بیرون نیست که این ادراک بر طبق واقع است؛ یعنی، در خارج به همان طور وقوع یافته که مدرک عقل شده، با آنکه وقوع خارجی مطابق ادراک نیست، اما ادراک عقل مطابق واقع است، یعنی، اشیاء بر نهجی واقعند که عنوان مدرک شدن ایشان مر عقل را این است؛ یا آنکه عقل چنین واقع است که ادراک او مر اشیا را چنین وقوع می‌یابد. و علی ایّ حال این ادراک نفس الامری است. به دلیل اتفاق جمیع عقلا که بر فطرت سلیمه‌اند. و شک نیست که مواد ثلاث وجوب و امکان و امتناع از احکام[1] ثابتهٔ عقلیه است و نظر به ذات و طبیعت[2] است، نه امرخارج. و اقتضای طبعِ ممکن احتیاج به غیر او است، و آن ممتنع است که ممتنع باشد. و ممکن نیست که ممکن باشد. پس واجب است که واجب باشد؛ والله اعلم.

دیگر، امری شامل جمیع موجودات مدرک عقل می‌شود که از آن به وجود و هستی خبر می‌دهد و تحصل و تحقق اشیاء را بدان می‌داند و آن را عین ماهیت اشیاء نمی‌داند. چه اشیاء تبدّل می‌یابند بی‌تبدیل و جود، مثلِ آنکه شبهی موجود[3] مدرک شد از مسافتی معینه و حکم بر شجریت آن نمود، و چون مسافت کمتر شد، حکم بر حیوانیت آن کرد، و باز چون نزدیکتر رسید، دانست که انسانی است. پس آن شیء به‌حسب ماهیت در عقل تبدّل یافت، امادر جمیع این حالات وجودش بر همان منوال اوّل ثابت بود و موجودیتش اصلاً تبدّل و تغیّر نیافت. پس معلوم شد که وجود زاید بر ماهیت است. پس چون این وجود شامل را ملاحظه نمود، او را نیز موجودی ادراک نمود؛ مثل سایر موجودات، لیکن همه به او موجود و او به نفس ذات خود موجود. و چون موجود نزد عقل آن است که متّصف به وجود باشد، و اینجا اتصاف محال، چه شیء متصف به نفس خود و مقدم بر نفس خود نمی‌شود، حکم کرد که به نفس ذات خود، موجوداست و این موجود ـ خواه

۱. مج: از حکم احکام.
۲. مج: ذات و صفت.
۳. مج: مدرک موجود.

موجود خارجی باشد یا امر عقلی ـ نمی‌تواند بود که ممتنع باشد. پس یا ممکن است یا واجب؛ اگر ممکن است، پس او را علتی[1] موجوده می‌باید و وجود علت او مُحال. پس ممکن بودنش مُحال؛ خصوصاً که مقرر شد که وجود به نفس ذات خود موجود است. پس البته واجب خواهد بود. و اکنون که وجوبش ثابت باشد، مجرد امر عقلی بودنش، مُحال. پس البته آن را حقیقتی ثابته متحقق خواهد بود که این وجود مدرک عقل ـ که آن را امر بدیهی و عام و مشترک معنوی و مقول بالتشکیک می‌گویند ـ اثر و فیض آن حقیقت باشد، و آن ذات واجب الوجود است ـ تعالی شأنه ـ واز آن جهت که این وجود ظل آن ذات مقدس و فیض اوست، واجب است که ممکن بودنش، ممتنع باشد. و بنابراین مقدمه، همچنان که اوّل چیزی که از اشیا بدیهتاً عقل می‌یابد، هستی ایشان است؛ هر چند که ادراک این ادراک به واسطهٔ عدم‌التفات نکند؛ چه ضروری نیست. همچنین لازم آید که وجود واجب الوجود قبل از همه چیز شناخته شده باشد و این شناخت مدرک نشود، و این است معنی آنچه اکابر گفته‌اند که: یا خفیّاً من فرط الظهور واللّٰه اعلم بحقائق الامور.

و بعضی سؤال کرده‌اند که نزد شما وجود عین ماهیت نیست، و شکی نیست که این وجود نیز ماهیتی است از ماهیات و موجود است. پس وجود او نیز عین ماهیت نباشد، بلکه غیر باشد. و نقل سخن به آن وجود [می‌کنیم] و تسلسل نیز لازم آید. و جواب این است که ماهیت وجود این است که وجود است نه امری دیگر. و اینکه ماهیتی موجوده است، این معنی دارد که وجود است موجود، اینکه از وجود او تسلسل لازم می‌آید، این تسلسل در امر اعتباری است که به انقطاع اعتبار منقطع می‌شود، و اینکه موجود وجود می‌گویند، آن ادراک وجود است. یعنی: عقل هر چه را ادراک کرد، آن موجود عقلی شد؛ پس چون وجود را ادراک کرد، او را موجود گویند،[2] و این وجود وجود نیست، الاّ عین ماهیت ماهیت وجود و ماهیت وجود

---

۱. اساس: عقل

۲. مج: او را وجود میگویند و این وجود نیست.

نیست، الّا وجود، و موجود نیست الّا وجود؛ چنانچه قدوة المتأخرین ملاجلال‌الدین محمد دوانی ـ رحمه الله تعالی ـ در این معنی فرموده که:

چون هست ثبوت هر صفت فرع وجود
پس غیر وجود خود نباشد موجود
گفتم به طریق عقل رمزی با تو
باشد که رسی به ذوق ارباب شهود

اگر سائلی گوید که شما گفتید که ممکنات ماهیات موجوده‌اند که وجود ایشان زاید است بر ماهیت ایشان، و از این سخن که نقل کردید، لازم آمد که یا وجود عین ممکنات موجوده باشد، یا ممکنات موجود نباشند، و این هر دو نمی‌تواند بود؛ زیرا که شما خود به دلیل ثابت نمودید که وجود عین ماهیت نیست و وجود ممکنات محسوس است و انکار حس نمی‌توان نمود. پس چگونه غیر وجود، موجود نباشد وحال آنکه عالم اجسام محسوس است و عالم مجرد معقول، و انکار وجود اینها غلط. جواب گوییم که نزد عقل، اغلاط حس مقرر است؛ چنانچه متحرک سریع را ساکن می‌بیند. پس مطلق محسوس ممکن الغلط است، مادام که عقل اثباتش نکند. پس موجود در حس می‌تواند بود که موجود فی‌نفس‌الامر نباشد؛ مثل خطوط که از قطرات باران در حس موجود است و دایرهٔ آتش که از سرعت حرکت شعله جوّاله مرئی می‌شود. پس ممکن است که همچنانکه دایرهٔ آتش قائم است به آن حرکت که فعل آن شخص است، و فی‌نفس‌الامر موجود نیست، اما در نظر موجود می‌نماید، کذلک این عالم قائم باشد به فعل واجب، که آن اظهار و ایجاد است، و چون اثر فعل واجب است و آن فعل صادر از اسم و منشأ اسم صفت و صفت قائم بذات، پس در نظر می‌نموده باشد و فی نفس‌الامر نباشد و عقل و ادراکش نیز از این عالم باشد و حکم به محال بودن این امکان تحکّم است بدون برهان. و جمیع براهین عقلی از این عالم است. پس چون این ممکن شد، و ازفرض وقوع ممکن، هیچ محال لازم نمی‌آید. پس ما را می‌رسد که فرض وقوع این امکان کنیم. پس عالم همین نمود

باشد و غیر از وجود هیچ نباشد و اِشعار به این معنی در شرع بسیار وارد است. از آن جمله حدیث «أصْدقُ کلمة قالها الشّاعر قول لبید: الا کلُّ شَیْء ما خلا اللّه باطل»[۱] و نزد صوفیه به کشف ثابت است و بسیاری از علمای ظاهر بر این معنی اطلاع یافته‌اند، چنانچه رباعی مذکور شد. و قدوةالمحققین خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید که:

موجود به حق واحد اوّل باشد | باقی همه موهوم و مخیل باشد
هر چیز جز او که آید اندر نظرت | نقش دومین چشم احول باشد.

و اگر سلیم‌الفطرتی توفیق تأمل در این معنی یابد، زود بر او روشن می‌شود.[۲] و غرض ما تلویحی بود، نه اثبات این مدعا.

و الحمد للّه رب العالمین و صلی الله علی خیر خلقه
محمد و آله و صحبه اجمعین[۳]

تمام شد رساله از تحریر فی‌التاریخ ۲۷ شهر ذی قعدهٔ سنهٔ ۱۰۱۹
در بلدهٔ احمد آباد.

۱. *مصباح الشریعه*، ص ۶۰: أصدق کلمة قالتها العرب کلمة لبید حیث قال: ألا کلّ ...
۲. *شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، معظمهٔ اقبالی، ط وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اوّل، ۱۳۷۰ ه.ش، ص ۱۱۵.
۳. مج: اتمام رساله فی شهر رجب ۱۲۹۹ ه.

فهرستها

۱. آیات

۲. احادیث

۳. اشعار

هزار سال ره است از تو تا مسلمانی　　هزار سال دگر تا طریق انسانی
۹۶

همه عالم به نور اوست پیدا　　کجا او گردد از عالم هویدا؟
۲۳۲

یا من هو اختفیٰ لفرط نوره　　الظاهر الباطن فی ظهوره
۱۱۷

یک جرعه که ازحریف مستت برسد　　بس چاشنی دم الستت برسد
۱۲

۴. اعلام

نامها و جایها

۵. منابع

۱. *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار (عليهم السلام)*: علامه محمد باقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱ ق)، تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۴۰۳ ق.

۲. *تفسير الصافي*: ملا محسن فيض كاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق)، محقق: علامه شيخ حسين اعلمی، قم: دار المرتضى للنشر، ۱۳۹۹ ق.

۳. *جلاء الاذهان و جلاء الاحزان (تفسير گازر)*: ابوالمحاسن حسين جرجانی (اواخر قرن ۹)، تصحيح و تعليق: مير جلال الدين حسينی (محدث ارموی)، بی جا، بی نا، ۱۳۳۷ ش.

۴. *روض الجنان و روح الجنان فی تفسير القرآن*: ابوالفتوح رازی، حسين بن علی خزاعی نيشابوری (نيمهٔ اول قرن ششم)، مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.

۵. *روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه*: محمد تقی مجلسی (۱۰۰۳-۱۰۷۰ ق)، تحقيق: سيد حسن موسوی حائری - علی پناه اشتهاردی، بی جا، بنياد فرهنگ اسلامی كوشانپور، بی تا.

۶. *رياض السالكين فی شرح صحيفة سيد الساجدين (عليه السلام)*: سيد عليخان مدنی شيرازی، تحقيق: سيد محسن حسينی امينی، قم: انتشارات جامعهٔ مدرسين، ۱۴۰۹ ق.

۷. شرح شهاب الاخبار: مؤلف نامعلوم (تاریخ تألیف ۶۹۰ق)، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین حسینی (محدث ارموی)، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۸. *کامل بهایی*: عمادالدین حسن‌بن علی طبری (۶۷۵ق)، تهران: مکتبة المرتضویة، بی‌تا.
۹. مجالس *المؤمنین*: قاضی نورالله شوشتری (تستری) (۱۰۹۱ ق)، تصحیح: سید احمد عبد منافی، ۱۳۵۴ ش.
۱۰. مجمع *البیان فی تفسیر القرآن*: ابو علی فضل‌بن حسین طبرسی (۵۴۸ق)، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. *المحجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*: ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۳۹ ق.
۱۲. مناقب *آل ابی طالب*: ابن شهرآشوب، سدیدالدین محمدبن علی (۴۸۸-۵۸۸ق)، بیروت دارالاضواء، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. منهج *الصادقین*: ملا فتح الله کاشانی (۹۸۸ق)، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: علمیه، اسلامیه، بی‌تا.
۱۴. نفایس *الفنون فی عرایس العیون*: شمس الدین محمد آملی (۵۷۲ق)، تصحیح، سید ابراهیم میانجی، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۹ ق.
۱۵. *الوافی*: ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق)، محقق: ضیاءالدین حسینی (علامهٔ اصفهانی)، اصفهان: مکتبة امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. *الکشکول فی ما جری علی آل رسول (صلی الله علیه و آله)*: سید حیدر آملی (۷۸۷ق)، قم: منشورات الرضی، ۱۳۷۲ ق.
۱۷. جامع *الاسرار و منبع الانوار*: سید حیدر آملی (۷۸۷ق)، تحقیق: هنری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۸ ش.
۱۸. *ارشاد القلوب*: ابو محمد حسن دیلمی (قرن ۸)، قم: انتشارات رضی.

۱۹. *مصباح الشریعه*: منسوب به امام جعفر صادق (علیه السلام) (۸۲ـ۱۴۸ ق)، تهران: کتابفروشی صدوق، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ق.
۲۰. *اخلاق محسنی*: ملاحسین کاشفی سبزواری (۹۱۰ ق)، تهران: کتابخانهٔ علمیه، ۱۳۵۸ ش.
۲۱. *الامالی*: ابو جعفر محمدبن علی‌بن بابویه قمی صدوق (۳۸۱ ق)، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۲۲. *البرهان فی تفسیر القرآن*: سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷ ق)، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۵ ق.
۲۳. تفسیر *جوامع الجامع*: فضل‌بن حسن طبرسی (۵۴۸ ق)، تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. *حدیقة الشیعه*: مقدس اردبیلی، احمدبن محمد (۹۹۳ ق)، تهران: علمیه اسلامیه، بی‌تا.
۲۵. *الرسالة العلّیة*: حسین کاشفی بیهقی (۹۱۰ ق)، تحقیق: میر جلال الدین حسینی (محدث ارموی)، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۲۶. *عوالی اللئالی*: ابن جمهور، محمدبن علی‌بن ابراهیم احسائی (اوایل قرن ۱۰)، تحقیق: حاج آقا مجتبی عراقی، قم: مطبعة سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. *الکافی*: محمدبن یعقوب کلینی رازی (۳۲۹ ق)، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ ق.
۲۸. *مشارق الانوار الیقین فی اظهار اسرار حقائق امیرالمؤمنین (علیه السلام)*: حافظ رجب برسی (۷۷۳ ق)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیه السلام)، بی‌تا.
۲۹. الایضاح: فضل‌بن شاذان نیشابوری (۲۶۰ ق)، تحقیق: محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۳۰. *التنبیه و الاشراف*: علی‌بن حسین مسعودی (۳۴۶ ق)، تحقیق: اسماعیل صاوی، قاهره: دار الصاوی، ۱۳۵۷ ق.
۳۱. *التوحید*: محمدبن علی‌بن بابویه قمی (شیخ صدوق) (۳۸۱ ق)، تصحیح: سید هاشم حسینی تهرانی، تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۹۸ ق.

۳۲. *علل الشرایع*: محمدبن علی‌بن بابویه قمی (شیخ صدوق) (۳۸۱ق)، نجف: مکتبة الحیدریة، چاپ دوم، ۱۳۵۸ ق.

۳۳. *معانی الاخبار*: محمدبن علی‌بن بابویه قمی (شیخ صدوق) (۳۸۱ق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ق.

۳۴. *غرر الحکم و درر الحکم*: عبدالواحد آمدی (با شرح جمال الدین خوانساری)، تحقیق: محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.

۳۵. *تفسیر جوامع الجامع*: امین الدین فضل‌بن حسن طبرسی، تصحیح: دکتر ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه‌تهران و مرکز مدیریت حوزهٔعلمیهٔ قم، چاپ سوم، ۱۳۷۱ ش.

۳۶. *تنبیه الخواطر و نزهة النواظر* (مجموعهٔ ورّام): ورّام‌بن ابی فراس (۶۰۵ق)، بیروت: دار صعب ـ دار التعارف.

۳۷. *اخلاق محتشمی*: خواجه نصیر الدین محمدبن حسن طوسی (۵۹۷-۶۷۳ق)، با دیباچه و تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱ ش.

۳۸. *معتقد الامامیه*: عماد الدین طبری (اواخر قرن ۷)، دیباچه و تصحیح و فهرست از محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.

۳۹. *نص النصوص*: سید حیدر آملی (۷۸۷ق)، تحقیق: هنری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، تهران: طوس، ۱۳۶۷ ش.

۴۰. *المبدأ و المعاد*: صدر الدین محمد شیرازی (۱۰۵۰ ق)، محقق: جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۴ ش.

۴۱. *مفاتیح الغیب*: صدر الدین محمد شیرازی (۱۰۵۰ ق)، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۴۲. *قرة العیون فی اعزّ الفنون*: ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق)، تحقیق: حاج محسن عقیل، تصحیح: سید ابراهیم کاشانی، تهران: دار الکتب الإسلامی، ۱۴۰۹ ق.

۴۳. *علم الیقین فی اصول الدین*: ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق)، محقق: محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار، ۱۴۰۰ ق.

۴۴. *کلمات مکنونه*: ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق)، تصحیح و تعلیق: شیخ عزیزالله عطاردی، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۴۵. *الانوار النعمانیة*: سید نعمت‌الله جزائری (۱۱۱۲ ق)، تحقیق: عیسی اهری و عمران غریبدوستی.
۴۶. *النور المبین*: سید نعمت‌الله جزائری (۱۱۱۲ ق)، قم: منشورات الرضی، ۱۳۷۲ ش.
۴۷. تفسیر *القرآن الکریم*: صدرالمتألهین شیرازی، تصحیح: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.
۴۸. *الاسفار*: صدرالدین محمد شیرازی (۱۰۵۰ ق)، قم: انتشارات مصطفوی.
۴۹. منیة *المرید*: شیخ زین‌الدین عاملی (شهید ثانی) (۹۱۱-۹۶۵ق)، تحقیق: رضا مختاری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۰. تنزیه *الانبیاء*: علم الهدی سید مرتضی (۴۳۶ق)، قم: مکتبة بصیرتی.
۵۱. *اخلاق ناصری*: خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۳ق)، تصحیح و تنقیح: مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۵۲. شرح *اصول الکافی*: صدرالدین محمد شیرازی (۱۰۵۰ ق)، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۵۳. *ارشاد القلوب*: حسن بن محمد دیلمی (قرن ۸)، قم: منشورات الرضی.
۵۴. الدرة الباهرة: محمدبن جمال الدین مکی (شهید اول) (۷۸۶ق)، مشهد: مؤسسهٔ چاپ و انتشار آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵ ش.
۵۵. تذکرة *الفقهاء*: علامهٔ حلی حسن بن یوسف‌بن مطهر (۷۲۶ق)، قم: تحقیق و نشر: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۵۶. *اوصاف الاشراف*: خواجه نصیرالدین محمد طوسی (۵۹۷-۶۷۳ق)، به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹ ش.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

The advancement and improvement of every society is possible when it understands its cultural background and civilization, and becomes aware of the reasons for the society's progress or stagnation. And this recognition is not possible except through studying the works of those gone before as they themselves have written them, and not in the way in which they have been later distorted and revised. This is an unavoidable necessity in the written culture of every society which has been continuously exposed to turbulent events.

Therefore, in order to reach this awareness, to protect the genuine culture and its identity, and to resist alien cultures it is compulsory to revive and introduce the written legacy. The first step in reaching this aim is the scientific critiquing and rectifying of the intellectuals' writings on Iranian Islamic culture.

All efforts have been made to identify and compile the indices of manuscripts and also to correct and restore the scientific resources and written treasures of this frontier. But, these works remain as though obsolete, untouched and even set aside. What has been accomplished is very little in comparison with what must be done. And that task accomplishment faced many difficulties. Such problems included: the researching and investigating, the collection of volumes, the heavy expense of this task, preparing for the start of publication, drawing together scientific and specialty works, and the financial return which is a prerequisite for the continuation of research and publication.

Thus the Office of Cultural Affairs of the Ministry of Culture and Islamic Guidance in the path of the Islamic Revolution's cultural goals (which in reality is a cultural revolution) established an office by the name of: 'The Written Heritage Publication Office'. In this way they can support the efforts of the researchers, editors, scientific and research centers, the cultural publishers, and attract talented and skilled potential. The intention was also to publish and make available research sources and precious literary works, to prevent repetition of efforts and publish critical texts on various matters with a priority given to works in Farsi. In this way a genuine movement in the path of reviving the written culture could be created. And it offers a complete aggregate to the cultural society of Islamic Iran.

The Written Heritage Publication Office
Deputy Minister's Office of Cultural Affairs
Ministry of Culture & Islamic Guidance

A NOGHTE BOOK
with collaboration of the Written Heritage Publication Office

First published in Iran by Noghte
P. O. Box 13185-983, Tehran, Iran

ISBN 964-5548-44-6

PRINTED IN IRAN

RASĀ'EL-E DEHDĀR

MOHAMMAD EBN-E MAHMUD DEHDĀR ŠIRĀZI

Editor

MOHAMMAD HOSEYN AKBARI SĀVI

with collaboration of

The Written Heritage Publication Office

Noghte